دنیا کے مختلف فلاسفروں کے فلسفہ کے بارے میں خیالات کا نچوڑ

فلسفہ کیا ہے

Philosophy

آس والڈ کلپے



باذوق لوگوں کے لئے خوبصورت اور معیاری کتاب

بیاد

HASAN-DEEN

آس والڈ کلپے نے یہ کتاب مفتاح الفلسفہ کے نام سے 1929ء میں لکھی تھی جس کا اردو ترجمہ جناب مرزا ہادی رسوا صاحب نے کیا تھا۔ اس میں بعض اردو الفاظ خاصے مشکل تھے جسے جدید اردو کے لحاظ سے درست کیا گیا ہے اس کا نام بھی مفتاح الفلسفہ سے بدل کر "فلسفہ کیا ہے؟" رکھا گیا ہے۔
اگر اس کتاب میں کوئی خامی نظر آئے تو ضرور اطلاع کیجئے گا۔

ادارہ

نام کتاب	:	فلسفہ کیا ہے؟
مترجم	:	مرزا ہادی صاحب
ناشر	:	سٹی بک پوائنٹ، کراچی
کمپوزنگ	:	شیراز گرافکس
مطبع	:	برکت اینڈ سنز
تعداد	:	500
اشاعت	:	2010ء
قیمت	:	350 روپے

فہرست

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مفتاح الفلسفہ لکھنے کے مقاصد

عام لوگوں کیلئے فلسفہ پر ایک ایسی کتاب لکھنے کی ضرورت تھی جس سے فلسفہ کی غرض، اس کے فوائد اور اس کا موضوع بحث معلوم ہو سکے۔ یہ ضرورت پہلے بھی تھی اور آج بھی ہے۔ اگلے زمانے میں اس کی ضرورت اس سے ثابت ہوتی ہے کہ دفتر کے دفتر اور اکثر کتابیں اس مضمون کی موجود ہیں۔ آج بھی یہ ضرورت موجود ہے۔ لیکن پھر بھی ایسی کتابوں کا قحط ہے نہ ابتدائی مختصرات موجود ہیں نہ متوسط درجہ کی کتابیں اور نہ ہی رسائل وغیرہ۔ ان کتابوں کی ضرورت اس لئے ہے کہ یہ کتابیں متن کے طور پر تعلیم کی تکمیل میں استعمال کی جائیں ہمارے پاس ایسا مواد موجود نہیں ہے جس کا مقابلہ جوہان جارج والخ کی کتاب این ٹی ننگ ان دی فلاسفی (Einletiun in the Philosophie) (مطبوعہ 1727ء) سے کیا جائے جس کے تین مقالوں میں فلسفہ اور فلسفیانہ علم سے عموماً اور خاص فلسفیانہ ممارست[1] اور فلسفہ کے اسرار سے خصوصاً بحث کی ہے۔ اور ناظرین کے فائدے کیلئے اور کتابوں سے اکثر مضامین نقل کئے گئے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ اس کتاب سے تاریخ پر بھی معلومات ہوتی جاتی ہے۔ اس تصنیف میں ہر زمانے کے صرف فلسفیانہ طرز تعقل کا بیان اس طرح کیا ہے گویا نقشہ کھینچ کے دکھادیا ہے کہ فلاں زمانے میں فلسفہ کی کیا حالت تھی اور یہ بیانات مجمل اور مہمل نہیں ہیں بلکہ بسوط اور مفصل بحثیں کی گئی ہیں (البتہ کہیں کہیں تاریخی بیانات میں کچھ غلطیاں پائی جاتی ہیں اس سے قطع نظر کی جائے) تو یہ کتاب اچھی خاصی تاریخ فلسفہ کی ہے۔

2- لیکن ہر افتتاح فلسفہ کا اس مطمح نظر سے نہیں لکھا گیا اکثر ایسی کتابیں بھی ہیں جن میں

---

1. Disciplines ممارست کے معنی ورزش اور مشق کے ہیں اس لفظ کو مصنف نے بار بار استعمال کیا ہے۔ اور ہر جگہ مشق اور ورزش مراد ہے اور کتابوں میں اس موقع پر لفظ مبحث استعمال کیا جاتا ہے ڈسپلن اس کا ترجمہ تعلیمات بھی ممکن ہے۔

برائے نام ایک ہی مسئلہ کو بحث کیلئے منتخب کرلیا ہے اور اس کے متعلق اختلاف آرا اور مختلف مذاہب کا بیان ہے۔ اس مقصد کیلئے دو طریقے اختیار کئے گئے ہیں اگر چہ مطلب دونوں کا ایک ہی ہے۔

1- ایک گروہ مصنفین کا اس طرف گیا ہے کہ ایسی کتاب لکھی جائے جس سے ناظرین کو فلسفیانہ مسائل کی تلاش اور اس پر بحث کرنے اور اس کے مشکلات کو حل کرنے کا راستہ بتایا جائے تا کہ طالب علم فلسفہ کو تحصیل کر سکے۔ چنانچہ یہ مقولہ اس قسم کے تصانیف پر صادق آتا ہے۔ ''یہ نہ تو مابعد الطبیعت ہے نہ فلسفیانہ علوم کا مخزن ہے۔ نہ فلسفہ کی تاریخ کا خلاصہ ہے اس کتاب میں فلسفہ کے مختلف مذاہب پر تنقیدی نظر ڈالی گئی ہے۔'' بلکہ یہ بتانا مقصود ہے کہ فلسفہ کی ماہیت کیا ہے۔ یعنی جو مبحث فلسفہ پر لکھے گئے ان کی غرض و غایت کیا ہے۔ یہی مطمح نظر سائمن ارہارڈٹ (Simon Erhardt) نے بھی اپنی جدید تصنیف این لے ٹنگ ان ڈی اسٹوڈیم ڈرجسامٹم فلاسفی (Einleitung in das studium der gessammtem Philosophie) مطبوعہ 1824ء میں بھی اختیار کیا تھا۔ یہ تصنیف نہایت ہی آسان ہے اور لطف یہ ہے کہ مختصر بھی ہے۔ میرے نزدیک یہ تصنیف اس پایہ کی ہے کہ اس کو ہربرٹ کی مشہور و معروف کتاب Lehrbuch zur Einleitung in die philosophie طبع چہارم 1837ء کے پہلو میں جگہ دی جائے تو کچھ بیجا نہیں ہے۔ یہ کتاب نو فصلوں میں ختم کی گئی ہے۔ فلسفیانہ تصورات یعنی وہ مفہومات جن سے فلسفے میں بحث کرتے ہیں اور فلسفیانہ مباحث کی غرض و غایت اور اس کا مآل اور فلسفہ کے ماخذ کیا ہیں اور اسکی تحصیل میں کن چیزوں سے مدد ملتی ہے۔ فلسفی کی ذہنی حالت (جس کو فلسفہ کی اصطلاح میں موضوعی حالت کہتے ہیں) فلسفیانہ مزاج کا انداز۔ فلسفہ کا تعلق سرسری تجربی[2] علوم اور وضعی (ایجابی) علوم سے دکھایا گیا ہے۔ ان مسائل کا ذکر ہے جن پر بحث ہوگی اور حل کئے جائیں گے اور ساتھ ہی ساتھ فلسفیانہ مسائل کی تاریخ بھی چلتی ہے۔ اس مصنف کا وہی نقطہ نظر ہے جو شیلنگ کے فلسفہ ''عینیت'' کا ہے۔

3- ہربرٹ کی وہ تصنیف جس کا ذکر اوپر آچکا ہے اسی قسم کا افتتاح ہے مگر اس کا لہجہ سرتاسر

---

2 وہ علوم جن کی بنا محض تجربہ پر ہے اس کے مقابل معقولات یا وہ علوم ہیں جن کی بنا اولیات ذہن پر ہے یعنی وہ علوم متعارفہ جو ہر انسان کے ذہن میں گویا ودیعت رکھے گئے ہیں مثلاً کل اپنے جز سے بڑا ہوتا ہے یا مثلاً کسی چیز کا کسی وقت میں ہونا اور نہ ہونا دونوں ممکن نہیں ہیں وغیرہ 12ھ۔

تحکمانہ[3] یا تعلیمی ہے اوراس کی غرض یہ ہے کہ ناظرین اس کے فلسفہ کو سمجھ سکیں اوراس کو مان لیں۔ مصنف کی غرض اصلی یہی ہے جو یہاں بیان کی گئی ہے مگر وہ منطق مابعد الطبیعات اور فلسفہ عملی (جمالیات) کے واقعی مسائل سے بھی بحث کرتا ہے۔ کہیں کہیں مصنف نے دیگر فلسفیوں کی رائے پر مخالفانہ تنقید کی ہے اگر دیگر فلسفیوں کی رایوں کا ذکراس کتاب میں ہے تو اس طرح ہے۔ البتہ بعض تاریخی حاشیے بھی لکھے ہیں۔ ان حواشی سے فلسفہ کی تدریجی تکمیل سے جو وقتاً فوقتاً ہوتی رہی ہے ناظرین کو کچھ نہ کچھ اطلاع ہوجاتی ہے۔ اس کتاب سے فلسفیانہ تصورات اور اعتقادات پر تھوڑی بہت آگاہی ممکن ہے۔ لیکن یہ کتاب کسی طرح فلسفہ کا افتتاح نہیں ہے۔ جس سے طالب علم یہ سمجھے کہ یہ علم موجود ہے۔

سب تصنیفوں کے بعد ایک بالکل ہی زمانہ حال کی تصنیف اسی مضمون پر (ایف پالس Paulson کا رسالہ امر نے تنگ ان دئی فلاسفی طبع ثالث 1896ء) اسی قسم میں داخل سمجھا جاسکتا ہے۔ واقعی پالسن نے ہربرٹ سے زیادہ تر توجہ فلسفیوں کی تاریخ پر مبذول کی ہے اور شخصی نظریات کے بیان میں ایسا انداز اختیار کیا ہے گویا لکھا ہے اور نہیں لکھا۔ اسی طرح اپنے نظریات کی حمایت میں بھی اسی شاعرانہ صفت سے کام لیا ہے۔ مگر یہ واقعہ کہ مصنف موصوف نے مابعد الطبیعت اور اپستمولوجی علم العلم یا معقولات عامہ اوراخلاق کے بیان پر اپنی تحریر کو محدود رکھا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو روایتی فلسفہ کا کامل استیعاب (یعنی تفصیل وار لکھنا) مقصود نہ تھا وہ عبارت آرائی اور وہ ادبی طرز تحریر کے وسائل کام میں لایا ہے اور بڑی خوبصورتی سے زمانہ حال کے نظریہ[4] عالم کی حمایت بھی کی ہے۔

4-(2) ایک دوسرا گروہ ابتدائی فلسفہ پر لکھنے والوں کا ہے۔ ان کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ محض اپنی رائے پر زور نہیں دیتے بلکہ ان کا مقصود یہ ہے کہ ناظرین کو ایک مختصر سا نقشہ جس سے فلسفہ کی پوری وسعت کا پتا چل سکے کھینچ کے دکھا دیا جائے۔ یہ لوگ کسی عہد کے فلسفہ کے پابند نہیں

---

[3] تحکمانہ سے مراد ہے مسائل کو اس طرح بیان کرنا جیسے اُستاد اپنے شاگردوں کو اپنی ذاتی ذمہ داری یا سند پر تعلیم کرتے ہیں اور اُن کا ثبوت نہیں دیا جاتا گویا اُستاد یہ کہتا ہے کہ یہ مسئلہ ہمارا سمجھا ہوا ہے تم کو چون چرا کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس کو مان ہی لو 12۔

[4] نظریہ عالم سے مراد ہے دنیا کی پیدائش کا حال اس زمانے میں اس فلسفہ کی بنیاد میکانی ہول پر ہے یعنی مسائل حرکت[5] وسکون وجذب وکہربائیہ مقناطیسیہ وغیرہ گویا یہ قضاوقدر کے کارکن ہیں انہیں سے دُنیا کل چلتی ہے اور چلتی رہے گی 12۔

ہیں بلکہ زمانہ قدیم سے جدید تک جو جو انکشافات فلسفہ میں ہوئے ہیں ان کو مفصل اور مرتب کر کے دکھاتے ہیں۔ یہ مقصد اسی طرح پورا ہو سکتا ہے کہ قدیم اور جدید فلسفیوں کے پورے اقوال نقل کئے جائیں۔ جو کوشش برگلیز چہ Briegles chr نے اپنی کتاب Einleitung in die philosophischen wissenachaften میں کی ہے۔ اس میں کچھ ایسی کامیابی نہیں ہوئی۔ برگلیز چہ کی کتاب کو جب وانخ Walch کی تحریر سے مقابلہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ برگلیز چہ کے تاریخی حوالے اکثر غلط ہیں اگر اس کی کتاب کے خلاف کچھ بھی نہ کہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا بیان سطحی ہے فلسفے کی گہرائی تک وہ نہیں پہنچ سکا۔ جو فہرست کتابوں کی کتاب کے آخر میں دی گئی ہے اگر چہ اس قدر طولانی ہے کہ اصل کتاب سے اس کی ضخامت بڑھ گئی ہے مگر وہ صرف کتابوں کے نام ہیں کسی قسم کی ترتیب اور تالیف اس میں نہیں ہے۔ اس سے زیادہ معقول اور سلجھی ہوئی کتاب (ہندن تاریخ انسائیکلوپیڈیا وشئے اس نے ٹنگ ان ڈاس لاسٹوڈیم در فلاسفی 1793ء) ہے۔ یہ مصنف کانٹ کے گروہ سے ہے اور اس نے اپنے استاد کی تصنیفات سے آزادی کے ساتھ مطالب اخذ کئے ہیں اور اسی طرح سی ان رین ہولڈ کے مبادی فلسفہ سے مضامین لئے ہیں۔ مصنف موصوف نے فلسفہ کی تعریف لکھی ہے اور ایک کامل فلسفیانہ نظام درست کیا ہے اور فلسفہ کی علت غائی کا تعین کیا ہے۔ (صاف لفظوں میں یوں کہنا چاہئے کہ فلسفہ کی تحصیل سے کیا مقصد ہے) اس کتاب کے خاتمہ میں جس کو نتیجہ کتاب کہنا چاہئے بعض قواعد بیان کئے ہیں جو فلسفہ کی تحصیل میں کام آتے ہیں۔ جدید فلسفیانہ ادب یعنی اس زمانے کے فلسفہ کی بحثوں کا انداز حوالے دے کے دکھایا ہے۔ یہ سب تو ہے مگر تاریخی تحقیق کا کہیں نشان نہیں ملتا۔ دوسری طرف وان ریخلن ملڈک (Von Reichlin Meldeggs) کی کتاب (این لی ٹنگ ان دائی فلاسفی مطبوعہ 1870ء) میں فلسفہ کی تاریخ بڑی تحقیق سے لکھی گئی ہے۔ مگر اس کتاب میں بھی ناظرین کو اس کتاب کی اشاعت کے زمانے کے فلسفہ کے سلسلہ اور اس کی موجودہ حیثیت کے بارے میں کچھ نہیں بتایا گیا ہے۔ ہم رفتہ رفتہ بالکل آخری زمانہ میں پہنچ گئے۔ ہم کو صرف ایک ہی کتاب ملتی ہے جو دوسرے قسم کے افتتاح سے تعلق رکھتی ہے اس کے سوا کوئی اور کتاب موجود ہی نہیں ہے۔ اسیٹر سبل کی کتاب این لی ٹنگ ان والی فلاسفی Einleitun in die philosophie مصنف خود معترف ہے کہ وہ ہر برٹ کا مقلد ہے مگر اس نے ذرا بھی جانب داری نہیں کی اور فلسفہ کی تعریف تقسیم اور اس کے رجحانات سے بحث کی اور فلاسفہ کے مختلف فرقوں سے ٹھیک تاریخی اسلوب سے بحث کی ہے۔ اور اس کی تنقید ہمیشہ اعتدال کا پہلو لئے رہتی ہے۔ کسی

کے ساتھ زیادتی نہیں کرتا اور اس نے ان کی صحیح تاریخ سے اطلاع دینے کی کوشش کی ہے۔ بدبختی سے جدید فلسفیانہ تحریرات (ادب) کے جو حوالے دیئے ہیں وہ مکمل طور پر ناقص ہیں اور مصنف کی توجیہ جداگانہ فلسفیانہ ممارسات کی بہت کچھ تکمیل چاہتی ہے۔

5- اب سوال یہ ہے کہ افتتاح لکھنے کے دو طریقوں میں سے کس کو ترجیح دی جائے۔ اس سوال کا فیصلہ بغیر کسی شک وشبہ کے پہلے ہی سے طے ہو جانا چاہئے۔ اب ہم دونوں طریقوں کا کچھ مختصر بیان لکھ کے فیصلہ کریں گے۔ پہلی قسم کی تصنیفات ممکن ہے کہ احیاناً کسی طالب علم کو فلسفہ کے طرز تعقل کی جانب مائل کر دیں اور جب اتنی صلاحیت پیدا ہو جائے تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اب وہ طالب علم مزید تحقیق بالاستعیاب فلسفہ کی تحصیل پر آمادہ ہو جائے۔ لیکن جب کسی کا یہ ارادہ ہو کہ فلسفہ کی تحصیل کی قابلیت پیدا کر کے وہ یہ جاننا چاہے کہ گزشتہ زمانے میں اس مقصد کے حاصل ہونے کے لئے کیا کیا گیا ہے۔ اسی اثنا میں جب وہ اس درجہ ہم آہنگی فلسفہ سے پیدا کر لے اس کو ایک فرہنگ اصطلاحات مل جائے۔ وہ یہ بھی سمجھ لے کہ فلسفہ کے مختلف فرقوں کے اختلاف کے وجوہ اور اسباب کیا ہیں اور ہمارے زمانہ میں جو اعلیٰ درجہ کی کوشش علوم فلسفہ کی ترقی کے لئے کی گئی ہے اس کی غرض وغایت کیا ہے۔ ایسے طلبہ کیلئے دوسرے طریقہ کے تصانیف کارآمد ہوں گی۔ ایک وہ زمانہ تھا کہ جملہ اشخاص اہل فلسفہ کی بہت قدر کرتے تھے۔ یہی حال جرمن کا اٹھارہویں صدی میں تھا یا روما جمہوریت کے آخری عہد میں۔ اس زمانے میں صرف علمی ترقی کے لئے فلسفہ کی تحصیل کا شوق نہ تھا بلکہ خیر وسعادت (نجات اخروی) کے لئے فلسفہ کو حاصل کرتے تھے۔ معلم کا یہ کام تھا کہ طالب تحقیق کو فلسفیانہ تحقیق کی جانب راہ نمائی کر دے۔ لیکن آج کل یہ آوازیں کانوں میں آتی ہیں کہ فلسفہ کا دور دورہ ہو چکا۔ فلسفہ کی تحقیر اس حد کو پہنچی ہے کہ لوگ اعلانیہ اس کو فضول کہتے ہیں اور اس تحقیر کا اصل سبب جہالت اور ناواقفیت ہے۔ لوگوں کو معلوم ہی نہیں کہ فلسفہ کیا چیز ہے اور اس کا مقصد کیا ہے۔ فلسفہ کی درستی ممکن ہی نہیں ہے جب تک صحیح صحیح اطلاع نہ دی جائے کہ فلسفہ نے ہر زمانے میں کیا کام کیا ہے اور اس سب کے علاوہ یہ سمجھنا مشکل ہے کہ مرتب اور مدون فلسفہ کا طالب علم ہمارے زمانے کا اس راستہ پر کس طرح چلایا جا سکتا ہے جس کی توجہ موجودہ مسائل اور ان کے تاریخی حالات پر مساوی ہو۔

6- پہلی صنف کی تصنیفوں میں جو فوائد ہیں۔ اساسی اصول کا تعین اور یہ کہ کس دلچسپی سے تمام فلسفیانہ توضیحات تحریر ہوئے ہیں اور اس تحریر میں شخصی اعتقاد کی سرگرمی۔ ان فوائد کا دوسری صنف سے بھی انکار نہیں کیا گیا ہے۔ جو رجحانات ایک دوسرے کے خلاف ہیں اور تعریفوں میں

جو ترمیم اور تبدیلیاں ہوتی گئی ہیں ممکن نہیں ہے کہ طالب تحقیق کو خود حل اشکال کی طرف مائل نہ کردے وہ اس پر آمادہ ہو جائے کہ مشکلات کو کس طرح حل کریں اور خود ہی ہر زیر بحث مسئلہ کی توضیح اور تنقیح کی جستجو کرے گا۔ لیکن چاہئے کہ حقیقت کے بیان سے تجاوز نہ کرے کہیں ایسا نہ ہو کہ اس کا خاص مقصد نگاہ سے اوجھل ہو جائے۔ اس امر کا لحاظ ضروری ہے کہ اس کی رائے تحکمانہ[1] صورت نہ اختیار کرے۔

پس جب کہ پہلی قسم کی تصنیفات بالکل ہی ایسی خصوصیات سے معرا ہیں جن کو ہم دوسری صنف میں قابل قدر سمجھتے ہیں ممکن ہے کہ کچھ نہ کچھ ان کی تحریکی صفت باقی رکھی جائے اور دوسری صنف کا ڈھنگ اختیار کیا جاتا ہو۔ اس لئے ہم نے یہ فرض کر کے کتاب لکھی ہے کہ طالب علم فلسفہ سے بالکل، نابلد ہے۔ ہم آئندہ یہ کوشش کریں گے کہ ایک مختصر بیان اس کی تدریجی تکمیل کا جو وقتاً فوقتاً ہوئی ہے اور اس کے ساتھ ہی اس وقت بھی جو فلسفہ کی حالت ہے بیان کریں۔ اس کتاب کے باب اول میں فلسفہ کی تعریف (حدِ تام جو جنس وفصل سے ہوتی ہے) اور اس کی تقسیم یعنی فلسفہ کے مختلف شعبے یہاں ہوں گے۔ باب دوم میں وہ مباحث جن پر فلسفہ کا اطلاق ہوتا ہے لکھے جائیں گے۔ باب سوم میں زیادہ اہم اور مشہور خصوصیات فلاسفہ کے اختلافات ہوں گے یعنی مذاہب فلسفہ کے بیان کئے جائیں گے۔ تمام کتاب میں یہ امر ملحوظ خاطر رہے گا کہ اس کتاب کے پڑھنے کے بعد طالب علم فلسفہ کے تدریسات اور رسائل جو فلسفیانہ مطالب پر کہے یا لکھے جاتے ہیں بخوبی سمجھ سکے۔ ایسے مضامین جن پر بحث ہوتی رہی ہے اور اس کے متعلق عمدہ تحریریں طالب علم کی توجہ کو ایسی تصانیف کی جانب مسائل کردیں گی جس سے زیادہ گہری تحقیقات کے لئے بہت مدد ملے۔ آخر کے باب میں جو مختصر ہے (یعنی باب چہارم) فلسفہ کے مسائل اور فلسفیانہ نظام اور تدوین کا بیان ہوگا۔ ہم ایک نظر تمام فلسفیانہ مباحث پر ڈالیں گے اور یہ نظر جدید ایسے نقطہ نظر سے ہوگی جس کو ہم نے اپنے انتقاد اور اجتہاد یعنی غور وفکر سے خود اخذ کیا ہے۔

---

1 یعنی کوئی دعویٰ بلا دلیل نہ پیش کرے 12۔

باب اوّل

فلسفہ کی تعریف اور تقسیم کے بیان میں

1- تعریف ایک خاص تعلق ہے درمیان بعض علامتوں (عموماً تحریر یا تقریر جس میں الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں) اور شے معرف کے معرف سے مراد ہے (وہ چیز جس کی تعریف کی جائے) خلاصہ یہ ہوا کہ تعریف اشیاء کی بذریعہ الفاظ کے بیان کی جاتی ہے۔ باالفاظ دیگر تعریف ایک علامت[1] کے معنی ہیں جو بہ تصریح بیان ہوئے ہیں۔ لہٰذا ہر تحقیق فلسفہ کی جو تعریف کے بارے میں ہو اس سوال سے شروع ہونی چاہئے کہ لفظ فلسفہ کے معنی کیا ہیں۔ پس یہ سوال پیدا ہوتے ہی ایک اختلاف رائے سے مڈبھیڑ ہوتی ہے اور اختلاف بھی عظیم اختلاف۔ بات تو اتنی ہی ہے کہ اصطلاح فلسفہ سے کیا مراد ہے۔ اس اختلاف پر نظر کر کے ہمارا پہلا کام یہ ہوگا کہ جو تعریفیں پہلے تجویز ہو چکی ہیں ان سب کو فراہم کر لیں۔ (دیکھو 5 و 6) اور ان پر نظر ڈالیں اور ایسی تعریفیں منتخب کر لیں جو عمدہ سمجھی گئی ہیں اور جن کو ایک گروہ نے مان لیا ہے۔ کیا یہ بھی ممکن ہے کہ ان تمام بیانات کو جمع کر کے ہم تعریف کو ایک فقرے کے ذریعے سے ادا کر دیں۔ ایسا جامع اور مانع فقرہ جو گزشتہ اور موجودہ دونوں کا حق ادا کر سکے۔ ایسے فقرے کے ملنے کے امکان اور عدم امکان کا فیصلہ یہاں نہیں ہو سکتا۔ باب چہارم میں ہم اس مقصد کی طرف رجوع کریں گے۔ فی الحال تو ہم ایسی تعریفات پر اپنے بیان کو محدود کرتے ہیں جو بالفعل پیش کی گئی ہیں۔ اور کامل تعریف (حدتام) کے بارے میں ابھی بات نہیں کریں گے۔

2- ہرقلیطاس فانطیکوس کے اس بیان پر کچھ اعتبار نہیں کیا جا سکتا کہ لفظ فلسفہ کا استعمال اس معنی سے کہ وہ ایک علم ہے جو فیثا غورث سے شروع ہوا ہے۔ ہیرودوتوس نے سب سے پہلے تَفَلْسَفَ (فلسفیانہ طور سے غور کیا) فعل کو استعمال کیا تھا گویا خروسوس سولن سے کہتا ہے کہ

---

[1] لفظ فلسفہ ایک سنی ہوئی آواز یا ایک مجموعۂ نقوش ہے اگر تحریر میں آئے۔ یہ علامت ہوئی اس علامت کا مفہوم جو بہ تصریح بیان ہو وہ اس کی تعریف ہوئی۔

اس نے کیونکر سنا کہ ''علم کے شوق سے'' سولن نے دور دراز ممالک کا سفر کیا وہ تفلسف (فلسفہ کی تحقیق میں) مصروف تھا۔ یہ فقرہ شوق علم سے (تفلسف) حاصل مصدر کا ترجمہ معلوم ہوتا ہے۔ لفظ تفلسف تیوددس اسی معنے سے کہتا ہے کہ اثینہ (اے تھنس) والے پریسلس کے دفن کے بے نظیر خطبہ میں کیا کہے گئے ہیں۔ ہم عاشقان دانش ہیں۔ ہم فلسفہ کی مشق کرتے ہیں۔ ہم میں نسائیت نہیں ہے، ہم مردمیدان ہیں۔

سیسرو کہتا ہے کہ فلسفہ بہترین اشیاء کا علم ہے اور عملاً بہترین اشیاء کے علم کے استعمال کی قابلیت ہے۔ معلومات کے جس صیغہ میں اس کی تحصیل ممکن ہو فلسفہ کے نام سے موسوم ہوگا۔ اس لفظ کا استعمال معانی مذکورہ میں اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ علم کا ایک مخصوص احاطہ ہے جس کا دریافت کرنا کسی عملی ضرورت پر موقوف نہیں ہے بلکہ محض علم کے شوق سے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ حفاظت ذات یا ایسا ہی کوئی عملی مقصد ہر علم کی تحصیل کے ساتھ ساتھ لگا رہتا ہے۔ پس یہ سب سے بڑھی ہوئی بات ہے یعنی یہ امتیاز مخصوص حیز یا احاطہ علمی کا جس پر انسان خالص شوق علم سے بحث کیا کرتے ہیں بغیر اس کے کہ اس بحث و مباحثہ سے کوئی نفع ذاتی ہو یا اس سوسائٹی کا نفع ہو جس میں طالب تحقیق رہتا ہے۔ اس زمانے میں ایسے تمام علمی شعبوں کا ایک ہی نام ہے یعنی سائنس۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ سائنس اور فلسفہ کی اصل ایک ہی ہے۔ ایک ہی جڑ سے دونوں شاخیں نکلی ہیں۔

3- لیکن متقدمین میں بھی فلسفہ کے معنی اس سے زیادہ وسیع ہو گئے تھے۔ اولاً نتائج کے حاصل ہونے سے پہلے ہی فلسفیانہ فعلیت یعنی بحث و مباحثہ (جس کو تفلسف کہتے ہیں) کا ایک مرکز ہو گیا تھا جس کے گرد طالبان تحقیق کا مجمع تھا۔ علمی ذخیرہ روز بروز بڑھتا گیا اور دوسرے زمانوں کے خیالات تاریخی حیثیت سے دیکھے جانے لگے تو اس نام (فلسفہ) کو بتدریج وسعت حاصل ہوگئی۔ ایک خاص مجموعہ اکتسابی علم کا جو فلسفیانہ بحث و مباحثہ کا نتیجہ تھا فراہم ہوگیا۔ اس علمی مجموعہ کا نام فلسفہ قرار پایا۔ جبکہ سقراط فلسفہ کے لغوی معنی کے اعتبار سے اپنے کو فیلسوف (جویائے[1] دانش کہتا ہے۔ بمقابلہ سوفسط (دانشور یا معلمین دانش یا صاحبانِ دانش) کے وہ سچے دل

1۔ سقراط کا یہ دعویٰ نہ تھا کہ وہ سوفسط یعنی دانشور ہے بلکہ وہ طالب علمانہ حیثیت اختیار کرتا ہے اس نے بارہا اپنے مکالمات میں اپنی نادانی کا اعتراف کیا ہے اس کا مقصود صرف اس قدر تھا کہ انسان کی حقیقتوں کا علم نہیں ہے کہ وہ اپنے دوستوں یا شاگردوں سے مناظرانہ گفتگو کر کے یہ نتیجہ نکالا کرتا ہے کہ ہم کو حقائق کا علم حاصل نہیں ہے۔ حقیقتیں ہم سے پوشیدہ ہیں ہاں بحث مباحث سے ایک روشنی سی دل میں پیدا ہو جاتی ہے۔

سے اپنی اس علمی جستجو کو کوئی بلند مرتبہ نہیں دیتا بلکہ ایک مشکک[2] نہ حکم جاری کرتا ہے۔علم کے یقینی ہونے پر اس کے امکان پر اس کا شاگرد افلاطون اسی سوال کے بارے میں زیادہ اثباتی پہلو اختیار کرتا ہے۔سوال یہ ہے کہ فلسفہ کیا ہے؟ مثلاً افلاطون نے اپنے رسالہ تیطیطس میں یہ تحریر کیا ہے ''جومطر[3] یا اور کوئی فلسفہ'' کتاب (مصنفہ افلاطون) یوقید یموس میں فلسفہ کی تعریف موجود ہے۔ یہ سمجھا گیا ہے کہ فلسفہ اکتساب علم ہے۔اس سے بڑھتے ہوئے بعض مقامات افلاطون کی تصانیف میں ہیں۔جن میں فیلسوف[1] کی تعریف ہے'وہ شخص جو قدیم علوم حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے اور

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ : اس روشنی میں سچے دل سے انسان اپنی نادانی کا اعتراف کرتا ہے بس یہی عین دانش ہے۔اور لوگ جو جہل مرکب میں مبتلا ہیں یعنی کچھ نہیں جانتے اور دعویٰ یہ ہے کہ ہم سب کچھ جانتے ہیں سقراط جہل بسیط کا معترف ہے یعنی میں کچھ نہیں جانتا مگر اس کے ساتھ ہی یہ جانتا ہوں کہ کچھ نہیں جانتا۔ سوفسطائیوں کی غلطیوں کے ظاہر کر دینے سے یہ لوگ اس کے دشمن ہو گئے اور یہی اس کے قتل کا باعث ہوا۔ سقراط نے فلسفہ کا ایک مقصد کا حصہ پورا کیا یعنی اشیاء کے تعریفات پیدا کر دیئے' جس سے کم از کم یہ معلوم ہو گیا کہ ہم کیا جاننا چاہتے ہیں۔از مترجم ہادی۔

2 آں کس کہ بداند وبداند کہ نداند — اسپ طرب خویش برافلاک جہاند
آں کس کہ نداند وبدانہ کہ نداند — آں تیز خرخویش بمنزل برساند
واں کس کہ نداند وبداند کہ بداند — درجہل مرکب ابدالد ہر باند

3 جومطریہ یعنی علم ہندسہ فلسفہ میں داخل ہے۔قدیم تقسیم فلسفہ کی یہ ہے فلسفہ نظری اور فلسفہ عملی۔فلسفہ نظری کے تین شعبہ ہیں 1 فلسفہ اولی یعنی مابعد الطبیعات جس کے دو شعبے ہیں علم امور عامہ مثل وجود و امکان و قدم و حدوث وغیرہ دوم الٰہیات 2 فلسفہ اوسط یعنی ریاضیات اور 3 فلسفہ اولیٰ یعنی طبیعات۔فلسفہ عملی کے بھی تین شعبے ہیں علم اخلاق علم تدبیر منزل اور علم سیاست مدن از مترجم۔

1 اپالوجی یعنی معذرت سقراط کی وہ تقریر جو سقراط نے اپنے مقدمہ کی پیشی کے وقت قضاۃ کی ایک جماعت کے سامنے کی تھی یہ معذرت افلاطون کی لکھی ہوئی ہے۔اس کا موضوع بھی یہی ہے کہ فیلسوف کو کیسا ہونا چاہئے سقراط کو وہ حکیم کامل مانتا ہے حکیم کے جہاں اور اوصاف ہیں ایک یہ بھی ہے کہ حق کے مقابلے میں موت سے نہ ڈرے اُس نے روبکاری کے وقت اپنے بیوی بچوں کو رخصت کر دیا تھا تاکہ جج بیوی کی بیوگی اور بچوں کی یتیمی کے خیال سے متاثر ہو کے اُس پر رحم کر کے خلاف عدالت فیصلہ نہ کریں اسی معذرت میں یہ الفاظ موجود ہیں خطیب یعنی تقریر کی بڑی خوبی یہ ہے کہ جو کہے سچے کہے اور جج کی فضیلت یہ ہے کہ انصاف سے فیصلہ کرے دیکھو اپالوجی 12 ھ۔

چیزوں کی اصلی ماہیت دریافت کرتا ہے۔ اس بیان سے فلسفہ کے محدود اور حقیقی معنی مل جاتے ہیں۔ اس سے قریب تر تعریف ارسطا طالیس کی فلسفہ اولی اور فلسفہ ثانیہ یا طبیعات میں ہے۔ ارسطاطالیس فلسفہ اولیٰ سے خاص فلسفہ مراد لیتا ہے۔ یعنی سب سے اہم اور بالاتر فلسفہ جس کو مابعد الطبیعات کہتے ہیں۔ ارسطا طالیس نے اس لفظ کو ٹھیک اصطلاحی وسیع مفہوم کے لئے استعمال کیا ہے۔ یعنی سائنس کے مرادف اور مقابل آرٹ یعنی فن کے جس سے مراد ہے سائنس کے استعمال کی صلاحیت فن کو یونانی میں (Texvn ٹخنے) کہتے ہیں۔ (دیکھو بانٹر انڈکس ارسطا طالیسک فلاسفیہ مطبوعہ 1870ء میں۔)

4- فلسفہ کے تصور میں ایک اور تبدیلی واقع ہوئی ہے۔ حکما کا وہ فرقہ جن کو رواقیین[2] کہتے ہیں ان کے اور ابی قورس کے ہاتھوں سے یہ لفظ صحیح علمی معنی کے لئے استعمال کیا گیا۔ فلسفہ کی قدر و قیمت پر نظر کی گئی اور فلسفیانہ فعلیت کے عملی نتائج کا لحاظ کیا گیا۔ اب اس کے معنی یہ ٹھہرے کہ انسانی حیات اور انسان کے افعال پر ایک جامع نظر کرنا فلسفہ ہے۔ سیسرو[3] کہتا ہے۔ فلسفہ ہماری زندگیوں کی نظم و ترتیب کا کام کرتا ہے۔ فلسفہ نیکی کا دوست اور بدی کا دشمن ہے۔ اے فلسفہ اگر تو نہ ہوتا تو ہماری زندگی کس کام کی ہوتی؟ یہ شخصی خیال ان فرقوں کا ہے جن کی مخصوص دل چسپی اس کوشش میں ہے کہ نیک اعمال کے ذریعہ سے فضیلت (بزرگی) اور سعادت (نیک زندگی) کی صلاحیت حاصل ہو۔ اسی زمانے میں بعض خاص میدان (شعبے) علوم کے مثلاً ریاضیات خصوصاً علم ہئیت مستقل علوم کے مرتبے پر فائز ہو گئے ہیں۔ یہ مشکل ہے کہ فلسفہ کی تعریفات سے جن کو ہم نے اب تک بیان کیا ہے کوئی عام اور مطلق ضابطہ نکالا جائے جو تمام علوم عقلیہ پر یکساں طور سے صادق آسکے۔ ابھی ہم اس کلیہ ضابطہ کے استخراج کو ملتوی رکھتے ہیں۔ ناظر کی توجہ اس واقعہ کی طرف مبذول کرانا چاہتے ہیں کہ سب اہل علم عموماً اس بات پر زور دیتے چلے آئے ہیں کہ شوق علم جو ایک طبیعی شوق ہے خود ہی ایک مقصد ہے۔ اس رائے کے طرفدار ازمنہ وسطیٰ میں موجود تھے جبکہ

---

2 رواقیین یعنی اہل رواق آف دی پورچ کسی مندر کے رواق میں درس دیتے تھے ان کا سرخیل زینوں تھا۔ اور ابی قورس ایک حکیم کا نام ہے جو حیات آخروی کا قائل نہ تھا "کھاؤ پیو چین کرو کیونکہ جا کے آنا نہیں ہے۔" اس کا مسلک ہے اسی سے جو لوگ لذات دنیا میں بہت منہمک رہتے ہیں اُن کو ابی قورس سے منسوب کرتے ہیں گویا یہ لوگ اسی کے پیرو ہیں از مترجم۔

3 یہ بھی واضح رہے کہ فلسفہ عربی اور دوسری زبانوں میں مونث اُردو میں بدبختی سے یہ مذکر ہے سسرو نے فلسفہ کو مونث سمجھ کے مخاطب کیا ہے۔ از مترجم

لفظ فلسفہ ایسے علم کے لئے استعمال کیا جاتا تھا جو علم محض قوت نظری کے نور سے حاصل کیا جائے۔ یہ علم نظری مقابل فوق الفطرت دانش کے ہے۔ جس کی سبیل وحی والہام ہے۔ اس سے واضح ہو گیا کہ فلسفہ کے معنی مدون فطری علم کے ہیں۔

5- یہی امتیاز فلسفہ کی اس تعریف میں پایا جاتا ہے۔ ''دنیوی علم'' یا ''دانش''۔ جن لوگوں نے اس کو قبول کیا وہ اس کے سوا کچھ نہیں کہتے کہ دنیوی معاملات اور اس عالم کے اشیاء کے ماورا انسانی عقل کی روشنی سے اور کچھ نہیں معلوم ہو سکتا۔ جدید فلسفہ نے بھی اس مطمح نظر میں کوئی تبدیلی نہیں کی۔ ممکنہ دفاع اس کا یہ ہے کہ جو قدر و قیمت دنیوی دانش کی تجویز کی گئی ہے وہ روز افزوں ترقی کرتی جاتی ہے۔ عقل کا یہ دعویٰ کہ صرف وہی ایک آلہ تحصیل علم کا ہے اور یہ تسلیم ہوتا جاتا ہے۔ دی کارٹیس (1650-1596) کی تصنیفات میں (دی کارٹیس کو فلسفہ جدید کا موجد یا باپ کہتے ہیں) ہم کو عقل کے اس دعویٰ کا مسلم ہونا پایا جاتا ہے۔ اکثر علوم صرف فلسفیانہ بنیاد پر قائم ہو سکتے ہیں۔ اس صورت میں جبکہ فلسفہ کو اور علوم کی بنیاد مانیں فلسفہ ہم معنی سائنس کے ہو گا۔ یہی نقطہ نظر قدیم زمانے میں تھا۔ علوم عقلیہ کو عموماً فلسفہ ہی کہتے تھے۔ چاہے اس علم میں تجربہ کو دخل ہو یا نہ ہو استخراج ہو یا استقراء ہر علم فلسفہ ہی کہا جاتا تھا۔ دنیاوی علوم اور الٰہیات کا فرق مدتوں باقی رہا۔ (الٰہیات سے صرف اور بائبل اور اس کی تفسیریں مراد لیتے تھے بائبل اور اس کی تفسیروں سے ہٹ کر ہر علم دنیوی ہے) بیکن نے ایک بڑا ہی جاندار نوٹ تقسیم علوم پر لکھا ہے۔ اس نے سائنس کو انسان کی ذہنی قوتوں کے اعتبار سے تقسیم کیا ہے۔ مقصود یہ ہے کہ انسان کی ہر ذہنی قوت سے ایک علم نکل سکتا ہے۔ پس عقل جو انسان کی ایک ذہنی قوت ہے وہ فلسفہ کا ماخذ ہے۔ ہابس (1679-1588) کی تعریف فلسفہ کی علم تعلقات علت و معلول بالکل وہی ہے جو تعریف زمانہ وسطیٰ میں کی جاتی تھی اور اس تجویز کی تصدیق اس واقعہ سے ہوئی ہے کہ انگریزی یونیورسٹیوں میں مدرسین قدیم کا نصاب مدتوں تک جاری رہا۔ بخلاف اور مقامات کی یونیورسٹیوں کے جہاں وہ قدیم وسیع مفہوم تک پہنچا دیتا ہے۔ اس سے ہٹ کر اس باب میں ہم کو وہ عجیب و غریب واضح فرق جو علم اور یقین میں ہے ملاحظہ کرنا چاہئے۔ اور ایک اور امر قابل غور ہے کہ انگریزی فلاسفی سے مابعد الطبیعات بالکل غائب ہے گویا یہ امر انگریزی فلسفہ کی خصوصیات سے ہے کہ اس میں مابعد الطبیعات داخل نہیں ہے۔ جو بحثیں مختلف (سائنس) علوم میں پیش ہوتی ہیں ان بحثوں میں فلسفہ کو خادم بنایا ہے نوعیت ان بحثوں کی سائنٹفک ہی رہتی ہے سالم طریقہ یہ سمجھا گیا ہے کہ علم کی بنیاد تجربہ پر ہو فلسفہ کو ایسے ہی امور سے تعلق ہے جن امور کی صحت عموماً مسلم ہو۔

6- خاص نتیجہ براعظم (یورپ ماورائے انگلستان) کے فلسفہ کا یہ ہے کہ علوم میں ایک عقلی اتحاد پیدا ہو (یعنی جملہ علوم کے اصول مشترک ہوں اور مختلف علوم میں تعلق اور اتحاد قائم ہو گویا سب علم ایک ہی علم کے مختلف شعبے ہیں۔ یہ وحدت بغیر مابعد الطبیعات کی مدد کے ممکن نہیں ہوسکتی مگر خود مابعد الطبیعات کی تعمیر علمی (سائنٹفک) طریقوں سے ہو۔ تمام عمارت علوم کی جس کی بنیاد مابعد الطبیعت ہے علمی بنیاد پر ہو۔ ڈی کارٹیس کو یقین تھا کہ فلسفہ کا خاص مقصد یہ ہو کہ تمام اشیاء جو قابل دریافت ہوں اُن کی ماہیت کا علم کماحقہ مشترک اصول پر ہو اور اس میں ضمناً یہ مفہوم داخل ہو کہ ایک انتہائی اصل ایسی معلوم ہو جائے جس اصل سے ہر واقعہ یا مطلب علمی کا استخراج ممکن ہو۔ انتہائی اصل یا اصول سے یہ مراد ہے کہ پھر اور کوئی اصل نہ نکل سکے جس پر اس آخری اصل کی بنیاد ہو اس کے بعد کرسچین ولف Christian Wolf(1754-1679) نے فلسفہ کی یہ تعریف کی امکانی علم تمام اشیاء موجودہ کا ہے کہ یعنی وہ علم ممکن کا جس حد تک کہ وہ ممکن بالفعل موجود ہو (یعنی ممکنات جس طرح پائے گئے ہیں اس صورت میں اُن کی حقیقت کیا ہے) اس کے نزدیک بھی فلسفہ کا یہ کام ہے کہ سب سے پہلے اصل کو پیدا کرے اور اس اصل سے علم کے ماخذ کا استخراج ہوسکے۔ کانٹ (1804-1724) کی تعریف فلسفیانہ علم کی اس مطمح نظر سے بہت دور نہیں ہے اسی کے قریب قریب ہے۔ وہ تعریف یہ ہے۔ ''عقلی علم جو تصورات سے ماخوذ ہو۔'' (اس کے یہ معنی ہوئے کہ عقل میں جو صورتیں اشیاء موجودہ کی ہیں ان کی تدوین اور ترتیب فلسفہ ہے)۔ فشٹی Fichte (1814-1764) کی نظر فلسفہ کے بارے میں کہ وہ علم العلم ہے یا ہیگل (1831-1770) کی نظر فلسفہ کے بارے میں کہ وہ علم العم ہے یا ہیگل (1831-1770) تعریف فلسفہ مطلق کا علم ہے۔ اس طرح ہم درجہ بدرجہ فلسفہ کی اس تعریف تک پہنچ جاتے ہیں کہ وہ علم الاصول ہے۔ یہی تعریف اس زمانے میں عموماً مروج ہے۔ جو تعریف یوبروگ (1871) نے تجویز کی تھی اس کی ٹھیک یہی صورت ہو جاتی ہے۔ فلسفہ متاخرین کا رجحان اس طرف ہے کہ ایس ٹیمالوجی یعنی بحث العلم یا معقولات عامہ اور منطق خالص یا کم از کم مرکزی (اصولی) ممارسات یا مباحث سائنٹفک فلاسفی سے تعلق رکھتی ہیں اس سے معلوم ہوا کہ اس مطمح نظر کے مادے سے سب کو اتفاق ہے۔

7- لیکن ہماری یہ پیمائش فلاسفی کی نامکمل رہ جائے گی اگر ہم بعض اور کوششوں کا ذکر نہ کریں جو فلسفہ کی تعریف کے لئے فرداً فرداً کی گئی ہیں۔ خاص کہ (سائنسز) کی روز افزوں نشوونما بعض متاخرین فلاسفہ کو اس طرف لے گئی کہ فلسفہ کو بھی سائنس کے مرتبہ پر رکھیں (یعنی فلسفہ کو بھی

ایک سائنس سمجھیں) یا یہ کہ فلسفہ کو علوم کا تکملہ تصور کریں۔اصلی نسبت عام کے دوشعبوں کی اس طرح پلٹ گئی۔فلسفہ اور علوم کا مقدمہ سمجھا گیا تھا (مقصود یہ تھا کہ فلسفہ کے مطالعہ سے اور علوم کی تحصیل میں آسانی پیدا ہوگی فلسفہ کی بہت بڑی کوشش یہی قرار پائی تھی کہ اور علوم میں ممدومعاون ہو جب فلسفہ کو جملہ علوم کا تکملہ قرار دیا جائے تو اور علوم گویا فلسفہ کے مقدمات ہو گئے لہٰذا پہلی نسبت جو تجویز ہوئی تھی وہ پلٹ گئی۔ (ہر برٹ 1776-1841) اس نقطۂ نظر پر پہنچتے ہوئے فلسفہ کی تعریف یوں کرتا ہے کہ فلسفہ تصوارت کی تدوین ہے اور تدوین کی وضاحت اس طرح کی ہے۔ کہ واقعی صورت میں تقسیم تصحیح اور تکمیل۔ تصوارت کی باہمی نسبت اور ان کی نسبتی قدرو قیمت بنا بر اس توضیح کے۔اس کے نزدیک فلسفہ کی خاص تین قسمیں ہو جاتی ہیں منطق مابعدالطبیعات اور فلسفہ عملی جمالیات (ف او 3 دیکھو) اس موقع پر بھی ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض تصورات فرضی ہیں یعنی تجربہ کے لئے مان لئے گئے ہیں جن پر تجربہ کی بنیاد ہے ایسے فرضی تصورات کو اصطلاحاً معطیات کہتے ہیں۔اس اساسی خیال کی بہت ترقی کی ہوئی صورت میں ونڈٹ کی تصانیف میں توارد ہوا ہے جس کا بیان ہے کہ فلسفہ کا مسئلہ یہ ہے کہ جو علم انسان کو حاصل ہو چکا ہے اس کے مجموعہ میں یکسانی پیدا کی جائے خاص علوم کے ذریعہ سے جو معلومات حاصل ہوئی ہے ان سب میں ایسی عمومیت پیدا کی جائے جس سے ظاہر ہو کہ ایک ایسا علم موجود ہے یہ خاص علوم گویا اُسی کے شعبے ہیں۔اس طور سے ایک مرتب مجموعہ پیدا کیا جائے۔اور پالسن Paulsen کے نزدیک جس نے فلسفہ کی تعریف کی ہے کل مجموعہ تمام سائنٹفک (علمی) معلومات کا۔اس مطمحِ نظر سے فلسفہ مختلف علموں کا تکملہ ہے ایسی کوئی چیز جس کو شاید وہ بغیر فلسفہ کے بھی کر سکتے ہیں۔اس میں کوئی شبہ نہیں کہ فلسفہ کے مقصد کا یہ خیال بہت وسعت کے ساتھ پھیلا ہوا ہے یہی حیثیت فلسفہ کی بینک Bank (1798-1854) نے بھی تسلیم کی ہے یہ اُسی خیال کا کچھ اثر ہے۔لپس کا بیان ہے کہ فلسفہ نفسیات (سائیکالوجی) ہے یا باطنی تجربہ کا علم ہے لہٰذا فلسفہ کا مرتبہ طبعی علم کے برابر سمجھنا چاہئے۔

8- ان متاخرین کی تعریفات سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی فلسفہ کو تاریخی تکمیل اور انکشاف کا ماحصل نہ سمجھا اور نہ اس حیثیت سے اس کی قدر شناسی کی اور نہ اس کی توضیح کی گئی۔ان تعریفوں کا مقصد یہ ہے کہ آزاد خیال معقولی علماء کی آراء کا اظہار کیا جائے کہ سب سے بہتر ممکن طریقہ فلسفہ کے تتبع اور تحقیق کا کسی عہد خاص میں کیا ہو سکتا ہے۔لہٰذا ممکن ہے کہ یہ تعریفیں ہمارے لئے ایک نظام العمل کا کام دیں تاکہ معین نظام یا عمدہ تخلیص منفرد فلاسفہ کے نقطۂ نظر کو ہم سمجھ سکیں ان تعریفوں سے یہ نہ سمجھیں کہ چند الفاظ میں بڑے بڑے مطالب بیان کئے

گئے ہیں اور اس میں فلسفہ کی اکثر خصوصیات کا ذکر ہے۔ ہمارے مقصد کے لحاظ سے ہم کو اس سے کوئی تعلق نہیں ہے کہ ان تعریفات سے ہم کسی ایک کو اختیار کر لیں۔ ہم یو بروگ کی مجوزہ تعریف (ف گزشتہ 2-6) اختیار کر کے یہ کوشش کرینگے کہ اُس تعریف کی مدد سے اس امر کی توضیح کریں کہ فلسفہ کا تعلق تعقل کی ساحت سے کیا ہے۔ علم الاصول ہونے کی حیثیت سے فلسفہ خاص علوم سے امتیاز رکھتا ہے۔ اس باب میں کہ فلسفہ میں بحث کی جاتی ہے۔ ان تصوارت سے جو علوم میں مستعمل ہیں مگر ان کی توضیح علوم خاص میں نہیں ہوتی ہر علم میں احوال (شرائط) قوانین قوی امکانات حقائق وغیرہ سے کام لیا جاتا ہے لیکن کسی فن (ممارست خاص) میں جامع بحث ان حدود کی اور ایسے ہی اور حدود کی نہیں کی جاتی خواہ اس کا یہی سبب کیوں نہ ہو کہ وہ مختلف شعبوں میں استعمال کئے جاتے ہیں اور ہر شعبہ میں اُن کے معانی جداگانہ ہیں۔ ایک سائنس کی حیثیت سے فلسفہ اس عنوان میں پڑتا ہے یعنی وہ علوم جن کو ذہن انسانی نے پیدا کیا ہے۔ حالانکہ یہ ممتاز ہے اس قسم کے علوم سے بھی مثلاً فنون صناعیات اور مذہب سے۔ فرق یہ ہے کہ فلسفہ کا مقصود اعلیٰ یہ ہے کہ عمومی صحت اُس کے بیانات کی یقینی ہو۔ ظن اور تخمین سے فلسفی کو تشفی نہیں ہوتی۔

9۔ فلسفہ کی اس تعریف پر یہ تنقید کی جا سکتی ہے۔

(2) یہ واقعہ ہے کہ فلسفہ ہمیشہ شخصی مفہوم رکھتا ہے۔ یعنی یہ کام منفرد فلاسفہ کا ہے یہ خاص وجہ ہمارے تردد کی ہے کہ آیا سائنس کو فلسفہ پر محمول کریں یا نہ کریں۔ ہم نہیں کہتے بلموز یا میکسول کی طبیعات یا برزیلیس یا لائبگ کی کیمسٹری رینکی یا بٹن کی تاریخ سیوگنی یا واختر کے اصول قوانین۔ اگر ان علوم کے بیان میں کہیں کسی شخص کا نام آتا ہے تو اس سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ کوئی خاص دریافت اُس شخص سے منسوب ہے یا کوئی خاص مفروضہ جو ابھی تک مسلمۂ جمہور نہیں ہے کسی نام برآوردہ شخص کی طرف منسوب ہے۔ فلسفہ بہت کچھ خاص اشخاص کا کام ہے ابتک بعض فلسفیانہ (ممارسات) مباحث میں ہم ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ شخصی رائیں مقبول عام قوانین کو ایک مرکز مان کے اُس کے گرداگرد فراہم ہو گئی ہیں۔

(ب) سب علمی شعبوں کے اصول سے فلسفہ میں بحث نہیں کی جاتی جو فلسفہ کے نام سے مشہور ہیں۔ مثلاً علم الاخلاق میں ایسے واقعات اور قوانین تحقیق کئے جاتے ہیں۔ جن کا انسان کی اخلاقی زندگی سے تعلق ہے اور ہر ایسے کام میں جس پر اخلاقی حکم کیا جا سکے بعض شرائط کا پورا ہونا ضروری ہے۔ جمالیات بھی اسی طرح ایک سائنس ہے جس میں جمالی مسرت کے واقعات اور قوانین سے بحث کرتے ہیں۔ ان دونوں ممارستوں سے جو عموماً فلسفہ سے منسوب ہیں بے تعصب

نقادان کو ایک خاص علم کے سوا اور کیا سمجھے گا اگر نقاد فلسفہ کی وہ انوکھی تعریف جس کو لوئنز نے تجویز کیا ہے تسلیم نہ کرے۔ تعریف یہ ہے: فلسفہ ایسے تصورات کی تحقیق ہے جن سے ہماری روزانہ زندگی کے احکام اور مختلف علوم کے اصول پیدا ہوتے ہیں۔ اور اس صورت میں بھی گو کہ یہ تعریف ظاہراً کیسی ہی آزاد کیوں نہ ہو مگر فلسفہ کے پورے میدان پر حاوی نہیں ہے۔

پس ہم کو یہ نتیجہ نکالنا چاہئے کہ مروجہ جمہور حد فلسفہ کی باعتبار جنس قریب اور فصل خاص کے اب بھی نہیں پیدا ہوئی۔ اس سے یہ لازمی نتیجہ نکلا کہ اگر فلسفہ کی آخری حد دریافت کرنے کی کوشش کی جائے تو بے جا نہیں ہے تاکہ فلسفہ کا اصل مقصد پورا ہو جائے ہم کتابوں میں لکھا ہوا پاتے ہیں کہ فلسفہ کسی خاص جذبہ یا شوق سے پیدا ہوا ہے وہ جذبہ یا شوق فلسفہ کا ماخذ قرار دیا گیا ہے۔ افلاطون' حیرت کو فلسفہ کی اصل قرار دیتا ہے؛ اور ہربرٹ شک کو۔ لیکن تعجب یا استفسار' کسی چیز کے وجود کے بارے میں اور شک' کسی بیان کی صحت یا عدم صحت پر' یہ ایسے جذبات ہیں' جو ہر علمی شعبہ کی ترقی کی تہ میں ہیں' اور ان کو خاص تعلق' فلسفہ سے ہے۔ یہ مقولہ اس صورت سے زیادہ مناسب ہوگا جب کہ ایسی کوئی خصوصیت فلسفیانہ موضوع بحث میں پیدا ہو جس سے یہ جذبے اُبھر جائیں۔ ہم کو اس سے انکار نہیں ہے' کہ فلسفیانہ مباحث کے لئے ایک خاص صلاحیت یا ذکاوت کی ضرورت ہے' یہ صلاحیت اور ذکاوت فلسفہ پر مقدم ہے۔

مآخذ

R. Haym Philosophic in the Allgemeine Encyclopadic of Erch and Grucher Sec. 3 part 24 pp. 1-11, 1848.

آر ہیم فلاسوفی فصل 3 جز 24 صفحات 11-1' 1848ء۔

F. Ueberweg and M, Heinze Grundriss der Geschte der Philosophic 8th Ed, I, pp. 1-5. 1894 Trs. of the 4th Ed by G.S. Morris 1891,

طبع ہشتم اول صفحات 5-1' 1894ء ترجمہ طبع چہارم مولفہ جی۔اس۔مارس 1891ء۔

W. Windelbund, Geschichte der. Philosophic pp. 1-6, 1892 Trs, by J.H. Tufte 1893.

فلسفہ کی تقسیم

1- فلسفہ کی تقسیم ضروری ہے کہ انہیں خطوط پر ہو جو تعریف نے کھینچ دیئے ہیں۔ لہٰذا تعریف کے اختلاف (جس پر ہم نے پہلے بھی بحث کی ہے) کے مفہوم میں تقسیم کا اختلاف شامل ہے۔ فی الواقع ہر فلیسوف جس نے صاف مجمل تعریف فلسفہ کی ہے' اُس نے اپنے موضوع (فلسفہ) کی تقسیم کی بھی کوشش کی ہے۔ سب سے قدیم تقسیم فلسفہ کی جس کا ذکر کتابوں میں لکھا ہے' وہ افلاطون کی تقسیم ہے۔ افلاطون نے طریقہ بحث میں نہ کہ صرف ناموں میں' ممارستوں کے مابین امتیاز کیا ہے۔ ایک اُن میں سے ڈائی لکٹک یعنی مناظرہ ہے۔ دوسرے طبیعات۔ تیسرے اخلاق' ڈائی لکٹک Dialectics میں امور عامہ[1] اور مابعد الطبیعات داخل ہیں۔ یہ علم حقائق اشیاء کے مثل[2] یا تصوارت کا ہے۔ طبیعات میں علم فطرت' فلسفۂ طبیعی' اور نفسیات داخل ہے اور شاید اس مفہوم کو فقرۂ 'فطری علم' کما حقہ ادا کرتا ہے۔ بالآخر علم الاخلاق' افلاطون کے نزدیک بھی اُس کا وہی میدان ہے جو ہمارے نزدیک ہے۔ یعنی وہ علم جو اخلاقی سیرت سے بحث کرتا ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ فلسفہ کے اجزاء کی یہ نوعیں لفظ کے صحیح مفہوم کے اعتبار سے کوئی نظام نہیں بناتیں بلکہ مقصود یہ ہے کہ بعض نمایاں خصوصیتیں' اس علم کی بیان کردی جائیں۔ لیکن چونکہ حکمائے رواقیین اور ابی قورس نے اس تعریف کو اختیار کرلیا اس لئے مابعد کے فلسفیانہ تعقل پر اس نے بہت اثر ڈالا اور یہ تعریف فلسفہ پر زمانہ وسطیٰ تک غالب رہی۔

2- افلاطونی تقسیم کے اثر کی وجہ یہ ہے کہ ہم کو ارسطاطالیس سے کوئی مرتب نظام فلسفیانہ ممارسات کا نہیں پہنچا۔ یہ سچ ہے کہ ارسطاطالیس نے حسب معمول فلسفہ کی تقسیم نظری عملی اور

1۔ امور عامہ علم مابعد الطبیعات کا وہ شعبہ ہے جس میں معانی عام سے بحث کی جائے: مثلاً وجود وعدم' وجوب وامکان حدوث' قدم' علت ومعلول' تقدم وتاخر وغیرہ سے۔ اس کو انگریزی میں آنٹالوجی (علم الوجود) کہتے ہیں۔ دوسرا شعبہ مابعد الطبیعات کا تھیولوجی Theology ہے یعنی علم الٰہیات' جس میں ذات واجب تعالےٰ اور نفس مجرد اور عقول وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے 12۔

2۔ مُثُل '' جمع ہے مثال کی '' افلاطون کے نزدیک جو اشیاء ہم کو محسوس ہوتی ہیں' وہ اصل اشیاء نہیں ہیں بلکہ اصل کے ظل یعنی سائے ہیں' اصل اشیاء کا نام مُثُل ہے۔ جو کہ عالم علوی میں موجود ہیں 12۔

شعری میں مان لی ہے۔ اُس یونانی جملہ کی قوت پر جس کے یہ معنی ہیں کہ تمام علم، عملی شعری یا نظری ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ارسطاطالیس کی تعریف فلسفہ کی بہت تنگ ہے اور اسی کو وہ کام میں لایا ہے اور چونکہ اس کے نظام کی تقسیمات میں کوئی علامت ممارسات ثلثہ کی نہیں معلوم ہوتی لہٰذا قیاس غالب ہے کہ لفظ ڈایہ نویہ کا ترجمہ فلسفہ ہونا چاہئے۔ آگے بڑھ کے ایک مقام پر (ارسطو کی تصنیفات میں) فلاسوفیائے تھیور یکائے' یعنی حکمت نظری' اس میں علوم ریاضیہ' طبیعات اور تھیولوجی (الٰہیات) داخل ہیں۔ پس ہم اس کو تسلیم کرنے کے پابند ہو گئے کہ ارسطاطالیس نے عملی فلسفہ کو فلسفہ کا ضمیمہ یا متمم مان لیا تھا۔ جو ہو مگر یہ خوب معلوم ہے کہ ارسطاطالیسی حدود (تعریفات) کا متاخرین پر بہت کم اثر ہو سکتا تھا۔

فلسفۂ جدید کے ابتدائی عہد میں ہم فلسفہ کی ایک جامع تقسیم سے دو چار ہوتے ہیں' بالکل ہی نئے اصول پر۔ یہ بیکن کی تصنیف (1632) میں موجود ہے؛ الفاظ یہ ہیں' شریف اور اعلیٰ درجہ کے علوم۔ بیکن نے قوائے علمیہ کی تقسیم سے ابتداء کی ہے اور اُس نے پہلے پہل ایسا اصول بیان کیا ہے جو کبھی حمایت کا محتاج نہیں ہوا۔ وہ اصول یہ ہے کہ نفسیاتی تحقیق کل فلسفہ کی بلکہ سب علموں کی بنیاد ہونا چاہئے۔ قوائے علمیہ یہ ہیں حفظ' خیال اور فہم یا عقل۔ حفظ سے تاریخ۔ خیال سے شعراء اور عقل سے فلسفہ کی پیدائش ہوئی۔ فلسفہ کی تقسیم موضوع بحث کے اعتبار سے کی گئی ہے؛ یا فلسفہ کو تعلق ہے ذات باری تعالیٰ عزاسمہ سے یا فطرت سے یعنی کائنات سے یا انسان سے۔ پس فلسفہ کی تین قسمیں۔ ہو جاتی ہیں جن کے نام الٰہیات۔ فلسفۂ طبیعی اور انتھروپالوجی (علم الانسان) ہیں۔ ہر قسم میں بیکن نے ایک اور فرق کیا ہے عملی اور نظری تحقیق کا اس طریقے سے اور موضوع بحث کی صحیح توزیع سے یہ تین ممارستیں یا مختلف علمی شعبے نکل آتے ہیں۔ اس جامع تقسیم کا اثر دور تک پہنچا اس کی تصدیق اس طرح ہوتی ہے کہ دی المبرٹ نے اپنی تصنیف ''بحث مبادی'' میں مشہور انسائیکلوپیڈیا (1751) میں اس کو اسی طرح برقرار رکھا اور کوئی تبدیلی نہیں کی۔

3۔ غیر مفید ہونا اس جدید اصول کا زیادہ تر فلسفہ کی اُس تقسیم سے ثابت ہوتا ہے جس کو سی ولف نے تجویز کیا تھا۔ اس تقسیم کی اصل بھی نفسیات میں ہے۔ ولف نے دو قوتوں میں امتیاز کیا ہے قوت ادراک اور قوت شہوی ان میں سے ایک علم سے متعلق ہے اور دوسری خواہش سے اور ان سے دو خاص قسمیں فلسفہ کی حاصل ہوتی ہیں۔ نظری مابعد الطبیعات اور عملی۔ یہ تقسیم بھی موضوع بحث کی بنا پر چلتی ہے۔ فلسفۂ نظری جس کو خدائے تعالیٰ سے تعلق ہے اور ذہن سے اور عالم سے اور اس طرح الٰہیات نفسیات اور علم الکائنات (کوزمولوجی) طبیعات پیدا ہوتے ہیں۔

یہ خاص نظری (ممارسات) فنون کی پشت وپناہ ہیں یعنی یہ وہ علم ہے جس کو ان سب کا مرکز کہنا چاہئے یعنی علم الوجود جس کو آنتالوجی کہتے ہیں اس علم میں سب سے عام عقلی مفہوموں سے بحث کی جاتی ہے قاطیغوریاس یعنی مقولات۔ فلسفۂ علمی کی تقسیم اس طرح کی گئی ہے کہ علم الاخلاق[1] میں انسان کی خوبیوں سے باعتبار ایک فرد واحد کے بحث کرتے ہیں کہ انسان کو کیسا ہونا چاہئے اور کیا کرنا چاہئے، علم اخلاق سے دوسرے مرتبہ پر علم تدبیر منزل ہے اس میں بھی انسان ہی کی فضیلتوں سے بحث کرتے ہیں مگر اس اعتبار سے کہ وہ کس خاندان کا رکن ہے مثلاً ماں باپ کو اولاد سے اولاد کو ماں باپ سے کیا سلوک کرنا چاہئے یا خادم کو اپنے مخدوم سے۔ اس کو انگریزی میں ڈومیسٹک اکانومی کہتے ہیں تیسرا اور سب سے بلند مرتبہ پر علم سیاست ہے اس میں بھی انسان ہی کے حقوق اور فرائض سے بحث کرتے ہیں مگر اس اعتبار سے کہ وہ کسی شہر (پولس بمعنی شہر) یا کسی ملک کا رہنے والا ہے اس صورت میں بادشاہ کو رعایا سے اور رعایا کو بادشاہ سے یا ایک شہر یا ملک کے رہنے والوں کو ایک دوسرے کے ساتھ کیا سلوک کرنا چاہئے تاکہ ملک وملت ترقی کرے اور جو خوبی اس کے لئے مقرر ہوئی ہے اور جہاں تک اس کی رسائی ممکن ہے وہ (کمال) حاصل ہو سکے۔ علمی اور عملی فلسفہ کے حاصل کرنے کا آلہ یا علوم عقلی کی مفتاح، منطق کو قرار دیا ہے۔ ولف کے نزدیک منطق خالص صوری ممارست ہے اس کو مواد علمی سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ بالآخر اس انتظام کو دیکھ بھال کر اور ایک حد تک اس میں مداخلت کر کے وہ تقسیم اختیار کی جاتی ہے جس کی بنا اس اسلوب پر ہے جس کو فلسفہ کے مختلف شعبوں میں استعمال کرتے ہیں۔ تعلیمی طریقہ استخراج جو ریاضیات میں عموماً استعمال ہوتا ہے۔ واقعات کلیتہً عام اصول سے لئے گئے ہیں۔ اس طریقہ کو جملہ طریقوں پر ترجیح دی گئی ہے مگر استقراء جو جزئی واقعات سے چلتا ہے اس کی بھی سفارش کی گئی ہے اور اُسے سمجھا دیا ہے۔ ولف کے نزدیک عقلی اور تجربی میں تقابل ہے۔ عقلی الٰہیات کے ساتھ ساتھ تجربی الٰہیات ہے جس کو عام عقل انسانی عالم امکان کے واقعات سے اخذ کرتی ہے کہ کوئی امر تدبیر اور مصلحت سے خالی نہیں ہے (اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ صانع عالم بڑا حکیم اور دانا ہے) اسی طرح نظری اور تجربی علم کائنات یعنی کوزمولوجی اور نظری اور تجربی نفسیات

---

1. علم اخلاق کا موضوع ذات واحد ہے اور تدبیر منزل کا موضوع خاندان اور سیاست مدن کا موضوع شہر یا ملک درحقیقت اصل موضوع انسان ہے فقط اس کے تعلقات کو وسیع کرتے گئے ہیں شعبۂ اول یعنی علم اخلاق میں فرد انسان کو اصل موضوع قرار دیا۔ حکمت منزل کا موضوع بھی انسان ہی ہے مگر اس اعتبار سے کہ وہ ایک خاندان کا رکن ہے اور سیاست میں بھی وہی انسان موضوع ملک ہے یا اعتبار پولس یا شہر یا ملک کے 12۔

یعنی سائیکالوجی پیدا ہوئے۔ تقابل ابتداءً اس تفاوت سے بڑھا ہوا نہیں ہے جو فرق توجیہ[1] اور توضیح میں ہوتا ہے۔ علمی مواد اسی طرح قائم رہتا ہے لیکن جو مسلک اختیار کئے گئے ہیں اُن میں فرق ہے۔ اس تقسیم میں خاص علوم سے فلسفہ کی تفریق پوشیدہ ہے۔ ولف سے پہلے اس تفریق کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ ابتدا میں کوزمولوجی یا علم الکائنات یا طبیعات فطری علم کی پوری وسعت پر حاوی تھا۔ اس کے بعد فلاسفہ نے دو مختلف عددوں سے کام لیا تا کہ فطری علم اور فطری فلسفہ کا فرق واضح ہو جائے۔

4۔ عہد جدید میں بہت ہی عمدہ تقسیم ہیگل کی ہے۔ اس نے اس علم کو جس میں مطلقاً علم کے مرکز سے بحث ہوتی ہے علمی مواد کے انواع کی توضیحات سے علیحدہ کیا ہے۔ اول کو وہ فینا منالوجی آف مائنڈ یعنی علم آثار ذہن کہتا ہے۔ اس سے چھ منزلیں علوم کی تدریجی تکمیل میں پیدا ہو گئی ہیں۔ سب سے بالاتر علم مطلق کی بلند منزل ہے' اس منزل تک رفتہ رفتہ رسائی ہوتی ہے۔ وہ اسلوب جس سے اس منزل تک رسائی ہوتی ہے منطقی اسلوب ہے نہ کہ نفسیاتی یہ طریقہ وایا لکٹک یعنی مناظرہ کا ہے جس کو ہیگل نے کامل صحت کے ساتھ مرتب کیا ہے۔ مناظرہ کے الاپ کا ئسر یہ ہے کہ اعلیٰ منزلیں خود بخود ادنیٰ منزلوں کی جگہ پر نہیں آ جاتیں بلکہ ادنی منازل میں جو کچھ عمدہ مواد ہے اس کو اعلیٰ منازل نے خود لے لیا ہے۔ چنانچہ سب سے اونچی منزل میں مطلق علم کی کل حقیقتیں جو ادنی منازل میں موجود تھیں لے لی گئی ہیں۔ ہیگل نے منطق کی یہ (حد) تعریف کی ہے کہ منطق وہ علم ہے جو بحث کرتا ہے علم مطلق کے مواد سے۔ ہیگل نے علم مطلق کی تکمیل مناظرانہ طریقے سے کی ہے۔ اُس نے اسی طریقے سے وجود محض کے کلی تصور تک رسائی کی۔ اسی سے ہیگل نے وہ بے مثال (آئیڈیا) پیدا کیا جس میں جملہ تصورات بھرے ہوئے ہیں۔ منطق سے دو خاص فلسفیانہ ممارستیں پیدا ہوتی ہیں۔ فلسفہ فطرت فلسفہ' ذہن۔

ہم یہی ترتیب تقسیمات کی ونڈت کی تقسیم میں بھی پاتے ہیں اگر چہ دونوں کے مطمح نظر میں بڑا فرق ہے۔ ونڈت کہتا ہے کہ ہم کو سب سے تمام علم کی تحقیق کرنا چاہئے۔ یہ تحقیق منصب ہے علمیات یا علم العلم (اپسٹمولوجی) کا۔ لیکن ثانیاً ہم تحقیق کر سکتے ہیں اس تمام مواد کو اس ارتباط کے حوالے سے جو اصول علم میں موجود ہے یہ دوسری تحقیق وظیفہ ہے نظریہ اصول کا۔ پھر اس سے ایک کلی نظریہ نکلتا ہے جو موسوم ہے مابعد الطبیعات سے۔ پھر ایک نوعی نظریہ اصول کا ہے اس کے دو جز

---

[1] توجیہ سے مراد ہے عقلی برہانی طریقہ اور توضیح سے مراد ہے کسی عقلی مسئلہ کو اختلاف عبارت یا مناسب مثالیں دے کے ذہن نشین کر دینا۔

ہو جاتے ہیں: فلسفہ کائنات اور فلسفۂ ذہن۔ درحقیقت یہ تقسیم ہیگل کی تقسیم سے بہت مشابہ ہے اگرچہ اسلوب کا اختلاف اور فقرۂ نظریہ اصول' کا محدود مفہوم دونوں طریقوں کے درمیان فرق کے لئے بہت کافی ہے۔

ہربرٹ کی تقسیم اس سے پہلے مذکورہ ہو چکی ہے ہم اس مقام پر فلسفہ کی جدید تقسیم سے جس کی کوشش اس زمانے میں کی گئی ہے بحث نہیں کر سکتے۔

5- ہم نے فلسفہ کی جو تعریف کی ہے یعنی علم الاصول اس سے یہ سوال پیدا کر سکتے ہیں کہ یہ علم کس اعتبار سے مختلف ممارستوں میں منقسم ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اگر تقسیم در تقسیم ممکن ہو تو اصطلاح 'اصول' کی ایسی تعریف ہونی چاہئے جس سے تقسیم ممکن ہو سکے۔ ونڈت نے عمومی اور خصوصی نظریۂ اصول کو مان لیا ہے عام عنوانی اصول میں ونڈت کا مسلمہ جس کو ابھی ہم نے بیان کیا ضمناً داخل ہے۔ فلسفہ کی کوئی متفقہ تعریف ہونا چاہئے تاکہ بالترتیب تقسیم ہو سکے۔ اب تک جو تعریفیں مذکور ہوئی ہیں وہ اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہوئیں۔ اولاً تو ہم کو چاہئے کہ فلسفۂ ذہن کے تصور کو مستثنیٰ کریں۔ اگر فلسفۂ ذہن سے مراد ہے ذہنی علوم پر غور وفکر کرنا۔ فیلالوجی علم فقہ الفقہ اور علم جورسپروڈنس علم اصول قانون تاریخ وغیرہ پس علم اخلاق اور جمالیات کے لئے کوئی جگہ نہیں نکلتی۔ حالانکہ یہ بیان کی نفسیات بنیادی ممارسات ذہنی علوم کی ہے تو وہ خاص مقام جو نفسیات نے کلی فلسفہ میں لے لیا ہے وہ بمشکل جائز ہو سکتا ہے۔ فلسفہ کی تعریف جس پر لوگ متفق ہو سکیں۔ اور اس کے ساتھ ہی بالترتیب تقسیم بھی ممکن ہو اس کوشش کی کامیابی بہت ہی کم نظر آتی ہے۔ اب ایک بات رہ گئی ہے کہ تاریخ پر نظر کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ممارستیں جو فلسفیانہ سمجھی جاتی تھیں اب اُن کا یہ لقب مفقود ہو گیا ہے۔ مختصر یہ ہے کہ اصطلاح فلسفہ کے معانی میں وقتاً فوقتاً طرح طرح کا تغیر ہوتا رہا ہے۔ مثلاً ولف نے تجربی نفسیات اور طبیعات کو فلسفہ کے تحت میں بلا کسی قسم کے تردد کے داخل کر دیا۔ حالانکہ ونڈت نفسیات کو ایک جداگانہ علم خیال کرتا ہے اور اسی لئے اس نے نفسیات کو فلسفیانہ ممارسات کے دائرہ سے خارج کر دیا اور طبیعات تو مدتوں سے ایک جداگانہ علم بذات خود مستقل مانا جا چکا ہے۔ دی کارٹس اپنے زمانہ تک طب اور میکانیات کو بھی فلسفہ کے اجزاء بھی سمجھتا رہا۔ اور نیوٹن اپنی مشہور تصنیف فطری فلسفہ مبادی ریاضیات کو کہتا تھا۔ اس کا ہرگز یہ قصد ہی نہ تھا کہ فلسفۂ فطرت' فلسفہ کے موجودہ مفہوم سے تحریر کیا جائے۔ کومٹ (1857-1798) اور ہربرٹ اسپنسر نے سوشیالوجی علم الاجتماع کو ایک جز فلسفہ کا مقرر کیا۔ اس نے اس طرح ایک رخنہ بند کر دیا جس کو بیکن نے چھوڑ دیا تھا لیکن وہ زمانہ بہت دور نہیں ہے جبکہ یہ

علم بھی فلسفہ سے جدا ہو کے ایک جداگانہ علم کے مرتبہ پر فائز ہو۔ اگر فلسفہ ایک ہی علم ہوتا اور اس کا موضوع مستقل اور متعین ہوتا تو یہ اختلاف آراء اُس کے اجزاء اور اجزائے اجزا کے باب میں بالکل سمجھ میں نہ آتا۔

6- موجودہ حال تقسیمات کے تنقید انتقاد نے ہم کو اُسی نتیجہ پر پہنچایا جو معمولی تعریف کی بحث میں ہوا تھا۔ اصل مسئلہ اب تک ہمارے سامنے ہے اب ایک تازہ سبب اس کا پیدا ہو گیا ہے کہ ایک جدید تعریف فلسفہ کی وضع کی جائے ایسی تعریف جو اس کی ماہیت اور مواد کی کلی صحت کیلئے کافی ہے۔

فلسفہ کی مقبول تعلیمات کی تفصیلی جانچ کے لئے لازم ہے کہ ہم فلسفہ کی کوئی نہ کوئی تقسیم اختیار کرلیں۔ ان تعلیمات کو ہم آئندہ باب میں بیان کریں گے۔ اس ابتدائی مقصد سے ہم موضوع بحث کو عام اور خاص تعلیمات میں تقسیم کئے لیتے ہیں اول یعنی عام کو ہمارے علم کے کل مواد سے تعلق ہے خواہ اس لئے کہ عام کو خاص پر تقدم ہے خواہ اس لئے کہ وہ تکمیل کے مرتبہ پر پہنچ چکا ہے یا اس کی کماحقہ توضیح ہو چکی ہے۔ توضیح علمی تحصیل کے بعض صیغوں میں ہو چکی ہے۔ ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا وہ علوم جو خاص فلسفیانہ تعلیمات کے تحت مذکورہ ہوئے اُن کو کسی تعریف کے اعتبار سے ابتک مذکور ہوئی ہے فلسفہ کے اسم عام سے موسوم کرنا مناسب ہے یا نہیں ہے۔ اس سوال کے جواب میں ہم اس مقام پر کچھ نہیں کہیں گے۔ ہمارا خاص مقصد تقسیم سے یہ ہے کہ ایک رشتہ ارتباط ہاتھ آجائے جس پر ہم اپنی بحث کو جاری کریں ان علوم کے بارے میں جو اس وقت فلسفیانہ سمجھے جاتے ہیں تاکہ منطق کی غرض پوری ہو۔ ہم فلسفہ کے کسی مفہوم کے پابند نہیں ہوں گے جو من حیث المجموع فلسفہ کا مفہوم مان لیا گیا ہو۔ فلسفہ کی عام تعلیمات میں ہم مابعد الطبیعات منطق اور علم معقولات عامہ کو داخل کرتے ہیں۔ اور خاص میں فلسفۂ فطرت ونفسیات واخلاق اور فلسفہ قانون اور جمالیات وفلسفہ مذہب اور فلسفۂ تاریخ داخل ہیں۔ علم معاشرت کو فلسفۂ تاریخ میں شامل کرتے ہیں۔

مآخذ

Wundt Ueber dic Eintheilung der Wissenchaften in Philostudien pp. 1-H 1889. (ان فلااستودس جلد پنجم صفحات 1- 1889)

Spencer A. classification of sciences in Essays Vol. H p. 74

(آ پچھا اسپنسر جلد دوم صفحہ 74)

باب دوم

فلسفیانہ تعلیمات

(الف)۔ عام فلسفیانہ تعلیمات۔ مابعد الطبیعات

یہ نام یعنی مابعد الطبیعات بالکل اتفاقی ہے۔ ارسطاطالیس کی تحریرات کے مدون کرنے میں علم طبیعات اور فلسفہ فطرت کی کتابوں کو پہلے رکھا اور پھر اسی حکیم کی تمام تحقیقات کو جگہ دی اور اُنہوں نے وطافیوزیکا' یعنی اُسے الطبیعات سے نامزد کیا لہٰذا لازم ہوا کہ اس کلی تحقیقات کو وطاسیطا طافیوزیکا' کہیں یعنی مابعد الطبیعات۔ ابتدائی ترتیب جو محض وقت کے تقدم کے لحاظ سے تھی۔ اُسے بعد میں منطق کے اعتبار سے بھی صحیح اور درست سمجھے۔ حتیٰ کہ اٹھارہویں صدی کے فلاسفہ بھی لفظ میٹا یعنی مابعد کے دوہرے معنوں پر بحث کرتے رہے۔ ارسطاطالیسی مابعد الطبیعات میں وجود کے عام تعینات ¹ پر بحث کی گئی اور یہ کوشش کی کہ کل عالم یا کائنات کا کوئی نظریہ پیدا کریں۔ (یعنی عالم کس طرح موجود ہوا اور وہ قدیم ہے یا حادث ہے اس کا کوئی بنانے والا ہے یا خود بخود موجود ہے)۔ مابعد الطبیعات کا نام تو بیشک ارسطاطالیس کے مدونین کا ایجاد کیا ہوا ہے لیکن یہ علم متقدمین اور متاخرین ایونیہ میں موجود تھا۔ لہٰذا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ ارسطاطالیس نے اس علم کو ایجاد کیا ہے اور اسی کی تصانیف میں ایک نام سے نامزد ہوا ہے۔ منجملہ فلاسفہ جنہوں نے علم مابعد الطبیعات سے بحث کی ہے خود افلاطون ہے۔ لفظ ڈایالکٹک 1 مناظرہ جو افلاطون کی تصانیف میں موجود ہے۔ وہ مطالب داخل ہیں جن پر ارسطاطالیس کے مابعد الطبیعات میں بحث کی گئی ہے۔ اس کے بعد جو زمانہ آیا اس میں مدرسین عہد وسطیٰ کے ساتھ منسوب ہو کے یہ علم بدنام ہو گیا۔ مناظرہ زمانہ وسطیٰ

ـ عام تعینات سے مراد ہیں وہ معانی کلیہ جو تمام موجودات کو لاحق ہوتے ہیں مثلاً قدم وحدوث قبلیت اور بعدیت علیت اور معلولیت وغیرہ 12ھ۔

1۔ اسی نام سے اہل اسلام نے فلسفہ مذہب کو علم کلام سے موسوم کیا۔ علم کلام کے بنیادی اصول عقلی ہیں۔ بعد اثبات توحید و رسالت، وحی الہام سے اکثر مسائل کو مضبوط کیا ہے۔ 12ھ۔

کے مدارس کی باقاعدہ نصاب تعلیم میں شامل تھا مگر یہ سمجھ لیا گیا تھا کہ یہ فضول موشگافیوں اور لاحاصل بحث مباحثہ کی مشق کا ذریعہ ہے۔ لیکن شلیر ماخر (1834-1768) نے پھر اس اصطلاح کو از سرنو زندہ کر کے اس میں مابعد الطبیعات اور امور عامہ کے مباحث کو داخل کیا اور ہیگل نے چند روز توجہ سے ناظرانہ اسلوب کو روح تازہ بخشی اور بھی اسی زمانے کے قریب ای ڈیورنگ (E Duhring) نے اپنے جید رسالہ کو جس میں مکان اور زمان اور علیت اور لامتناہی پر بحث کی گئی ہے۔ طبیعی مناظرہ سے موسوم کیا (1865)۔

فلسفہ کی وہ تعریف جو ہم نے اختیار کی ہے یعنی علم الاصول ہم مابعد الطبیعات کو سب سے عام اور کلی اصول کا علم سمجھیں گے۔ اس علم کو تعلق ہوگا ایسے تصورات سے جیسے وجود حدوث امکان بالفعلیت (نفس الامریت) ضرورت یا وجوب وغیرہ۔ بعض فلاسفہ نے ولف کی پیروی کر کے ان مطالب کو ایک خاص علم کا موضوع قرار دیا جو مابعد الطبیعات کا ایک شعبہ ہے یعنی آنٹالوجی، علم الوجود۔ مثلاً لوٹز کے نزدیک مابعد الطبیعات (طبع ثانی 1884ء ترجمۂ انگریزی 1887) علم الوجود علم الکائنات اور نفسیات اور علم الوجود کا یہ منصب ہے کہ وہ وجود کے عام تعینات کا فیصلہ کرے۔ ایک اور اعتبار سے مابعد الطبیعات میں حقیقت سے بحث کی جاتی ہے جس کا مقابل فنامنل یعنی شہود یا ظہور محض ہے۔ جس سے خاص خاص علموں میں بحث کی جاتی ہے۔ مابعد الطبیعات کو اس مسئلہ کا فیصلہ کرنا چاہئے کہ موجود بالذات یعنی موجود مطلق اس عالم شہود اشیاء کے عالم کے ماورا ہے۔

ڈی کارٹیس اور اسپنوزہ (1677-1632) لائبنٹز (1716-1646) اور ہربرٹ شاپنہار (1860-1788) اور ای ون ہارماں کی کتابوں میں یہ مفہوم مابعد الطبیعات کا موجود ہے اگرچہ اس علم کے امکان کے جو وجوہ ان میں سے ہر فلسفی نے فرداً فرداً بیان کئے ہیں اُن میں واضح اختلافات ہیں۔ مابعد الطبیعات نظریۂ کائنات کی صورت پیدا کرتا ہے یہ ایسا علم ہے جس میں خاص علوم کی تہذیب ہوتی ہے۔ اور ایک حد تک اُن کی تصحیح ہو جاتی ہے۔ اور یہی مفہوم مابعد الطبیعات کا ہے جس میں اس کے ایک منفرد علم ہونے کی اصل بلکہ اور تمام فلسفہ کی بنیاد اسی مفہوم پر قائم ہے۔ کیونکہ وہ جس کو محاورۂ عام میں نظریہ کائنات کہتے ہیں وہ صرف عقل کا کام نہیں ہے نہ عقلی تحلیل اور ترکیب سے ایسے علمی معلومات کے جن پر مسائل علمی موقوف ہیں بلکہ نظریہ زیر بحث کو ذہن کے وجدان اور ارادے نے بھی پیدا کیا ہے جن معلومات تک ذہن بعض حاجتوں اور ضرورتوں سے رسائی کرتا ہے۔ یہ نظریہ چاہئے کہ نہ صرف عقل کے مطلوبات کو بلکہ ارادے کے

مطلوبات کو بھی انسانی حیات کی غرض کو کلی مراد سے پورا کرے۔ جب فلاسفہ فلسفہ کے مختلف مذاہب میں تفریق کرتے ہیں اصطلاحات واحدیت اور اثنینیت اور مادیت اور روحانیت میں مابعدالطبیعی تقابل کیا جاتا ہے۔

کانٹ جس نے یہ کوشش کی کہ مابعدالطبیعت ایک علمی شعبہ کی حیثیت سے اپنی ہستی ہی سے محروم ہو جائے۔ اس امر کا مقر ہوا کہ وہ انسانی عقل کی ایک ایسی ضرورت سے بحث کرتا ہے جس کو دبا دینا دشوار ہے وہ ایک لمحہ بھی اس کا قائل نہیں ہوا کہ اُس کی نقادی نے مابعدالطبیعت کی تمام کوشش کو ناممکن کر دیا۔

3- کانٹ کی مابعدالطبیعت کی تنقید کے نتیجہ میں یہ ثابت ہو گیا کہ مابعدالطبیعت میں یہ مقدم ہے کہ پہلے یہ تحقیق کر لیا جائے کہ انسان کی علمی قوت کی حدیں کیا ہیں (کہاں تک ہماری عقل کی رسائی ہو سکتی ہے اور اُس سے آگے نہیں جا سکتی)۔ اسی سبب سے کانٹ تنقیدی فلسفہ کا (نمائندہ) سرحلقہ ہے۔ ولف نے فلسفہ نظری کو تین صیغوں یا شعبوں میں تقسیم کیا ہے اور ان میں فرق کیا ہے وہ تین شعبے یہ ہیں۔ نفسیات عقلی' علم الکائنات اور الٰہیات' کانٹ نے برہانی طریقہ سے ان مابعد الطبیعی رسالوں کی خامی کو ظاہر کر دیا ہے اُس کا یہ انتقاد لاجواب ہے۔ اس کی تقریر اس طرح سے چلتی ہے۔

1- عقلی نفسیات کا نتیجہ یعنی یہ اصول کہ ذہن انسانی ایک لافانی جوہر ہے۔ اس کی بنیاد غلط استدلال پر بناء الفاسد علی الفاسد ہے۔ اس میں شامل ہے وہ حجت جو 'میں' (ضمیر واحد متکلم) سے لی گئی ہے منطقی موضوع 'میں' ہے اور اس کی جوہریت مان لی گئی ہے۔

2- کوزمولوجی علم الکائنات بعض بیانات مکان اور زمان اور علیت کے بارے میں ہیں اور یہ سب صفتیں کائنات کی ہیں اور یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ ان کی صحت کلیتہً مسلم ہے۔ اس دعویٰ کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ کیونکہ ٹھیک اس کے مقابل کے دعوے بھی اسی طرح قابل یقین استدلال سے

ــ مونزل یعنی واحدیت ایک گروہ فلاسفہ اس کا قائل ہے کہ عالم میں سوائے ایک ذات یا عنصر کے اور کچھ نہیں ہے یہی لوگ مذہب وحدت وجود یعنی ہمہ اوست کے ماننے والے ہیں ان کے مقابل وہ حکماء ہیں جو دنیا کی اصل دو عنصروں سے لیتے ہیں ان کا مذہب ڈوالزم یعنی اثنینت ہے یہ لوگ نیکی کا فاعل یزداں کو اور بدی کا خالق اہرمن کو قرار دیتے ہیں۔ مٹیریلزم یعنی مادیت یہ وہ مذہب ہے جس میں ہر شے کی اصل حقیقت مادہ قرار دیا جاتا ہے۔ اس کے مقابل روحانیت ہے جو روح کو عالم کی حقیقت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک مادہ بھی روح کا ایک ظہور ہے۔ 12م۔

ثابت کئے جاسکتے ہیں یعنی علم الکائنات کے مسائل کے نقیض بھی پایۂ ثبوت کو پہنچ سکتے ہیں۔ مکان اور زمان کا متناہی اور لا متناہی ہونا دونوں مساوی صحت کے ساتھ ثابت ہو جائینگے۔

3- بالآخر کانٹ نے ذات باری کے جو معمولی ثبوت عقلی الٰہیات میں دیئے جاتے تھے۔ خواہ وہ ثبوت علم الوجود سے ہوں خواہ علم الکائنات سے خواہ طبیعی الہیات سے اُن سب کو اپنے انتقاد سے باطل ٹھہرا دیا اور پھر اس امر کے ثبوت میں کامیاب ہوا کہ جو اسلوب ثبوت کے کام میں لائے گئے ہیں وہ علمی طریقہ سے ناکافی ہیں۔ وہ کہتا تھا کہ ہم ایک وجود کامل اور اعلیٰ کے تصور سے اس کی ہستی نہیں ثابت کر سکتے۔ ہم فطرت کی ترتیب سے جو عالم میں پائی جاتی ہے علت غائی کو ثابت نہیں کر سکتے اور ہم آثار طبیعی سے جس میں مقصدیت پائی جاتی ہے (یعنی جس میں ہر واقعہ مصلحت اور تدبیر سے خالی نہیں نظر آتا یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ وہ ایک اعلیٰ ناظم عقل کا کام ہے مابعد الطبیعی تصورات جن کا ان مباحث سے تعلق ہے کانٹ سب سے عمدہ تصور یعنی 'اصل ناظمہ' کا مانع ہوا۔ وہ اس تصور کو فی الحقیقت نہیں تسلیم کرتا بلکہ اس کے نزدیک یہ فرضی تصور ہے علمی مباحث کی نظم و ترتیب کے لئے اس سے یہ دعویٰ نہیں ثابت ہو سکتا کہ اس کو مستقل ہستی اور نفسی الامری حقیقت حاصل ہے یعنی وہ درحقیقت موجود ہے۔ یعنی وہ ایک اعلیٰ درجہ کا اصول ہے۔ جس کو فطرت کی تحقیقات میں محض اثبات مطالب کی ضرورت سے فرض کر لیا ہے۔ مثلاً یہ مناسب ہو کہ تقریر کی ابتدا کے لئے عالم کے لا متناہی ہونے کو تسلیم کر لیں تو یہ تصور اصل ناظم کے مرتبہ پر رکھا جائے گا نہ کہ اس کا نقیض تصور یعنی عالم کا متناہی ہونا۔ لیکن اس کے اختیار کرنے سے یہ نہیں لازم آتا کہ ناظر مجبور ہے کہ لا متناہی عالم کو اپنے عام نظریہ عالم میں شامل کر لے۔ (خلاصۂ یہ ہوا کہ صرف فرض کر لینے سے مفروض کی ہستی پر استدلال نہیں ہو سکتا۔ بہر طور جب کانٹ مسئلہ قدر و جبر کی بحث پر آتا ہے اور ارادے کی آزادی یا تقدیر کا مسئلہ چھڑ جاتا ہے تو وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ ہم کو کسی سلسلۂ واقعات کی ایسی ابتدا جس کی کوئی علت نہ ہو امکاناً تسلیم کرنا ہو گی۔ بشرطیکہ یہ امور خیز آثار کے باہر تجویز کئے جائیں۔ آثار سے مراد ہے ہمارے علمی معروضات یا وہ جن کا تجربہ ممکن ہے۔ آگے چل کے ایسی بنیاد پر کانٹ نے علم اخلاق کی مابعد الطبیعات کو مدون کیا جس میں ارادے کی آزادی کو تسلیم کرنا چاہا۔

4- کانٹ کے بعد کے فلسفہ کا عہد مابعد الطبیعی مباحث سے مالا مال ہے جس کی نظیر دوسرے کسی عہد میں نہیں مل سکتی۔ ہم کو تصوریین فکٹے شیلنگ اور ہیگل کی تصنیفات میں جتنے مابعد الطبیعی مباحث کم ملتے ہیں کانٹ کے اتباع اہل حقیقت ہربرٹ اور شاپنہار میں موجود ہیں۔ کیونکہ اہل حقیقت نے ایک صریح کوشش اشیاء کی نفس الامری حقیقت دریافت کرنے کے لئے کی

ہے تا کہ نفس الامری خواص پر اطلاع ہو۔ کانٹ کے نزدیک شے بذات خود عالم شہود وآثار کے ماوراء ہے۔ لیکن کانٹ نے علم انسانی کے حدود کے انتقاد میں صاف صاف کہہ دیا کہ عالم حقیقت یعنی اشیاء بانفسہا تک علمی تحقیقات کی رسائی غیر ممکن ہے۔ فکٹی شیلنگ اور ہیگل ابتداء یہ چاہتے تھے کہ کانٹ کے فلسفہ کی تدوین ہو جائے۔ سی ایل این ہولڈ (1758-1833) نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا اُن کی تلاش کا یہ منشا تھا کہ ایک اصل عام دریافت ہو جائے جس پر کل علمی قوت کی صحت موقوف ہو۔ اس کی کوششوں کا یہ نتیجہ ہوا کہ اعلیٰ اصل تصوریت کی دریافت ہوئی جس کے ذریعہ سے وحدت خالص عقل کے انتقاد میں شامل ہوئی۔ یہ خالص عقل کی نقادی کانٹ کا نظری فلسفہ ہے۔ فکٹی نے ایک قدم آگے بڑھایا اُس نے یہ کوشش کی کہ تنقید خالص عقل کی اور اس کے ساتھ ہی تنقید عملی عقل کی اصول آخری تک دریافت ہو۔ عملی عقل سے علم اخلاق مراد لیا گیا تھا۔ تصور ذات کا کانٹ کے مقصد کیلئے بہت مناسب ثابت ہوا کانٹ کے نزدیک یہ تصور منطقی مقدمۂ علم کا ہے یعنی فلسفہ نظری کا اسی پر موقوف ہے۔ اور ارادہ کی تعریف فلسفۂ عملی میں یہ کی گئی ہے کہ وہ ایک شے بذات خود ہے یعنی اُس کی حقیقت الامری ہے جو ماوراء اُن پیچ در پیچ آثار کے ہے جن سے انسان کی فطرت بنی ہوئی ہے۔ پس تصور ذات انا کا کانٹ کے فلسفہ کا گل سرسبد ہے خواہ فلسفہ نظری ہو خواہ عملی۔ اس خصوصیت میں دونوں یکساں ہیں۔ شیلنگ (1775-1854) اور ہیگل دونوں کے پیش نظر یہی انجام تھا۔ یہ دونوں تجرید کے بالاتر مرتبہ تک گئے۔ شیلنگ نے مطلق عینیت (یا ہوہویت) کو داخل کیا اُس کے نزدیک وہ سب سے اعلیٰ اصول جملہ فلسفیانہ علم کے لئے ہے۔ ہیگل نے اسی کے مطابق مطلق وجود یا صرف مطلق کو اپنے فلسفہ میں استعمال کیا مختصر بیان تاریخی مذکورۂ صدر سے واضح ہے کہ ان تینوں فلسفیوں کے نزدیک مابعد الطبیعت ایک ثانوی نتیجہ تھا نہ کہ اصل مقصود فلسفیانہ تحقیق کا۔ بلاشک ہیگل نے فکر اور وجود عقل اور حقیقت کے کلیتہً دو جداگانہ میدان مانے ہیں اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے خاص مابعد الطبیعت کو اس اعتبار سے کہ وہ وجودی فطرت اشیاء کی سائنس ہے۔ خارج کر دیا۔ اس زمانہ کا رجحان یہ ہے کہ متاخرین ہیگل کے فلسفہ کو محققانہ مابعد الطبیعت کو فلسفہ کے پایۂ اعتبار سے گر جانے کا ذمہ دار ٹھہراتے ہیں۔ یہ الزام تاریخ سے غیر منصفانہ قرار پاتا ہے۔ امر واقعی یہ ہے کہ ہیگل نے جو کام کیا ہے اس میں زمانۂ متاخر کی علمی تحقیقات کی روح موجود ہے ان کا منصوبہ یہ تھا کہ وہ اشیاء کو جس طرح وہ در حقیقت موجود ہیں استخراجی طریقہ سے اُس کی توجیہ اور توضیح کی جائے۔ اس کی نیت پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا البتہ جس طریقہ سے اس نے اپنی نیت کے موافق کام کیا اس پر اعتراض ممکن ہے۔

5- انگلستان میں مابعد الطبیعت کو کبھی قیام و ثبات نصیب نہیں ہوا انگریزی بالکل تجربی فلسفہ ہے۔ انگریز محققین کو کبھی سرسری طور سے بھی یہ خیال نہیں آیا کہ طبیعی فلسفہ اور نفسیات کو اخلاق کے ساتھ ضم کیا جائے اور اس طرح اُن مسائل تک رسائی کی جائے جو یورپ کے براعظم کے حصہ میں مابعد الطبیعت کے موضوع بحث کے لئے مخصوص ہیں انگریز فلسفہ کا مطالعہ اس طور سے کرتے ہیں گویا کہ وہ کوئی خاص علم ہے یا کم از کم وہ خاص (خصوصاً طبیعی علوم کی ترقی کے لئے کارآمد ہے۔ چند مستثنیات۔ برکلے (1685-1753) اور بعض اسکاٹ لینڈ کے حکما۔ قاعدہ عام کے ثبوت کے لئے کام آتے ہیں۔ مابعد الطبیعات کے متعلق جو رائے اختیار کی گئی ہے اس کی ہربرٹ اسپنسر نے تفصیلی طور سے حمایت کی ہے اور اس بحث سے جو مذہب طے ہوا وہ لاادریت کے نام سے مشہور ہوا۔ اسپنسر بھی وجود مطلق کو تسلیم کرتا ہے جو کانٹ کی شے بنفس خود' سے مطابقت رکھتا ہے۔ جس طرح کانٹ نے شے بالذات' کو عالم شہود کے ماورا تجویز کیا ہے اسی طرح اسپنسر بھی وجود مطلق عالم شہود کے ماورا تسلیم کرتا ہے۔ اسپنسر کے نزدیک کل اضافات پر مشتمل ہے اس لئے وجود مطلق کو اُس نے بغیر کسی تعریف کے چھوڑ دیا۔ اس حد تک کہ اسپنسر نے وجود مطلق کی صفات سلبی کا بھی ذکر نہیں کیا۔ جس سے کسی نہ کسی حد تک اُس کی ماہیت کا علم حاصل ہوتا۔ اس طبقہ کے محققین اکثر اثباتئین کے نام سے مشہور ہیں۔ اثباتیت سے ابتداء وہ فلسفہ مراد لی جاتی تھی جس کی تصریح کو میٹ اپنی کتاب کورس دی فلاسوفی (1830-1841) میں کی تھی۔ فلسفہ کے اس خیال سے خاص علوم کے مدون مجموعہ کے سوا اور کوئی مراد نہیں ہے۔ زمانہ حال میں فلسفہ کے نام کا استعمال زیادہ تر وسیع معنیٰ میں ہوتا ہے اور آج کل بھی ایسے فلاسفہ کی کمی نہیں ہے جن کو اثباتئین کہنا مناسب ہوگا۔ خصوصیت اثباتی مسلک کی یہ ہے کہ وہ مابعد الطبیعت کو کلیتہً رد کرتے ہیں اور فلسفہ کو کلی علم کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں اور محض تجربہ ہی کو ماخذ علم ٹھہراتے ہیں اور صرف اسی کا معروض علم ہونا مانتے ہیں۔ لفظ کے اس معنی کے اعتبار سے ڈیوڈ ہیوم (1711-1776) اثباتی تھا۔ ای لاس جس کی کتاب تصوریت اور اثباتیت پر (3 جلدیں 1879-1884) ایک انتقادی اور تاریخی بیان اس فرق کا ہے جو فلسفیانہ خیالات کے دو بڑے شعبوں میں واقع ہے اس مصنف نے مذہب اثباتیت کی طلوع فجر کا زمانہ گزشتہ عہد قدیم یعنی بروٹا گورس کے زمانے سے لیا ہے۔ اور متاخرین اتباع کانٹ جو ہمارے زمانے میں موجود ہیں جن کے خاص نمائندے ایف اے لنج (1875) اپچھ کوہن پی نیسٹرپ کے لاموئز وغیرہم ہیں جو کانٹ کی انتقادی تعلیم پر اصرار کرتے ہیں انہوں نے مابعد الطبیعت کے بارے میں وہ انداز اختیار کیا ہے جس کی قریبی مشابہت اثباتیت سے

نمایاں ہے۔

6- ہم ان مختلف اور متضاد رایوں کے درمیان کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے جب تک کہ ہم مابعد الطبیعات کے میدان کے حدود کو نہ دکھادیں۔ اگر ہم مابعد الطبیعت سے اس نظریہ کو سمجھتے ہیں جو ایسے عام تصورات کے متعلق ہے جو تصورات تجربی اساس کی تحقیق اور تعیین کے لئے کام میں لائے جاتے ہیں اور یہی اکثر کی رائے ہے تو اس رائے پر کوئی اعتراض نہیں ہوسکتا اور اس کو علمی تحقیق قرار دینے میں کوئی کلام نہیں ہوسکتا۔ ایسی جستجو کلیتہً امکانی تجربے کے حدود میں رہے گی یہ خود کائنات کے کسی منظر تک نہیں لے جاتی۔ ہم کو یقین ہے کہ ایسی مابعد الطبیعت ایپسٹیو لوجی یا علم الاعلم (معقولات عامہ) سے موسوم کرنا بہت ہی مناسب ہوگا۔ اور اس کو ہم آئندہ مفصلاً بیان کرینگے یہ تجربی اساس (یامعطیات) 1 کی تحقیق اور ان کی تعیین ہے جو سائنس کے خاص مسائل سے ہے لہٰذا ہم اُس کو مابعد الطبیعت سے خارج کئے دیتے ہیں۔

پس مابعد الطبیعت کے لئے کچھ باقی نہیں رہتا الا کائنات کے نظریہ کی کامل تلاش اور اس کے مواد کے فراہمی۔ رہا یہ امر کہ یہ جستجو ہم کو امکانی تجربے کی حدوں سے باہر لے جائے گی اس کے ثبوت کی کوئی حاجت نہیں ہے جو رخنے ہمارے علوم میں پڑے ہوئے ہیں وہ بالکل آشکارا ہیں۔ صرف مابعد الطبیعت کے اسی دوسرے مفہوم کے خلاف تنقید ولا اوریت اثباتیت سے کوئی درست حجت لائی جاسکتی ہے۔ مگر اس مقام پر بھی ہم اس کو تسلیم نہیں کر سکتے کہ اُن کے حملے کلیتہً جائز ہوتے ہیں یا یہ کہ ایسے اعتراضات کانٹ کے فلسفہ سے موافقت رکھتے ہیں۔ کیونکہ اگر مابعد الطبیعت سے یقیناً نزاع کیا جاسکتا ہے اور اُس کو ہزیمت دی جاسکتی ہے تو اُسی کے حدود کے اندر صرف اسی صورت میں جبکہ مابعد الطبیعت کلی علمی صحت کا ادعا کرے۔ مابعد الطبیعت ایک ضروری احتیاج عقل انسانی کو پوری کرنے کے لئے ہے یہ اپنے مقام پر ہمیشہ قائم رہے گی جب کائنات کے نظریہ کی ضرورت ہوگی مابعد الطبیعت ہی سے کام لیا جائے گا مذہب ایک دوسرا۔ بلکہ یہی صرف دوسرا ناظم ہے جو اسی قسم کی ضرورتوں کا کفیل ہوتا ہے۔ اگرچہ اُس سے ایک جامع نظر زندگی اور عالم کے باب میں نہیں مہیا ہوسکتی۔ وہ مقاصد جن سے مذہب کی پیدائش ہوتی ہے وہ بالکل عملی ہیں اس کا منصب یہ ہے کہ اخلاقی اعمال اور جدوجہد کے لئے ہمت افزائی کرتا رہے اور اخلاق کی بنیاد کو مضبوط اور مستحکم رکھے۔ مگر وہ خیالات جن سے اس کا مقصد پورا ہوتا ہے وہ طبعاً علمی ترقی کے زیر

---

1 معطیات جمع معطیہ وہ تصدیق جو بطور اصول موضوعہ کسی علم کی بنیاد قائم کرنے کے لئے مان لیگئی ہو اس پر دلیل کی حاجت ہو۔ 12ھ۔

اثر رہتے ہیں۔ لہٰذا یہ خواہش پیدا ہوتی ہے۔ کہ علمی قوانین اور مذہبی اعتقادات کے عناصر میں جو غیر فانی ہیں اُن میں موافقت اور مصالحت ہوتی رہے۔ اس مصالحت کی تفصیلیں وقتاً فوقتاً بدلتی رہتی ہیں کیونکہ جو اصول موضوعۂ علوم میں ایک وقت قائم کئے جاتے ہیں وہ دوسری اوقات میں بدل جایا کرتے ہیں۔ لیکن یہ مصالحت ہمیشہ مابعد الطبیعت کے سپرد ہوا کرتی ہے۔ پس ہماری رائے میں مابعد الطبیعت نظریۂ کائنات ہے جس کا کچھ حصہ عملی مقاصد پر مبنی ہے اور کچھ حصہ علمی تحقیقات کی درستی کی خواہش پر تاکہ اس کے مواد میں کوئی ناموافقت نہ رہے۔ وہ پتھر جو خاص علوم سے دستیاب ہوتے ہیں علمی تحقیقات کی کسی خاص منزل میں اس سے ایک پختہ وسیع عمارت کھڑی کی جاتی ہے وہ پتھر بطور سامان عمارت کے کام میں لائے جاتے ہیں اس عمارت میں ہر پتھر اپنے خاص اور مناسب مقام پر نصب کیا جاتا ہے۔ اور ثانیاً اس علم میں ایسے عملی حاجات سے بھی بحث کی جاتی ہے۔ جن سے ہر نظریہ کی ابتدا ہوتی ہے اور علم کائنات کے مبادی کا تعین ہوتا ہے۔ پس مابعد الطبیعت بظاہر علم (سائنس) ہے اس معنی سے کہ علمی معلومات ہی مابعد الطبیعی تحقیقات کی بنیاد شامل ہے۔ اگرچہ مابعد الطبیعت علمی کمال کے رتبہ پر کبھی فائز نہیں ہو سکتا کہ (مثل اور علوم کے اس کی تدوین ہو سکے' اور اس میں کلیتہً صحیح قضایا ترتیب وار پائے جائیں۔ اور اس کی وجہ صرف یہ ہے۔ کہ علمی معلومات متواتر ترقی کرتی رہتی ہیں۔ اس لئے ایسے قضایا فراہم نہیں ہو سکتے جو واقعات کی بنیاد پر باہم دگر دست و گریباں ہوں اور ہم اس پر مجبور ہوتے ہیں کہ مزید تحقیقات سے جو قضایا باطل ہو گئے ہوں ان کی تکمیل ایسے مفروضات [1] سے جن کی صحت غالباً ثابت ہو عمل میں آئے۔

7- اگر ہم یہ دریافت کریں کہ عموماً نظریۂ کائنات کی ضرورت کے محسوس ہونے کے کیا وجوہ ہیں اور کون سے حالات اس کے مقتضی ہوتے ہیں کہ ایسا نظریہ کسی نہ کسی طرح پیدا کیا جائے۔ اس عام خواہش کی تسکین کے لئے خواہ کوئی طریقہ اختیار کیا گیا ہو مگر ہم کو ابتدائی حال میں چار وجوہات

ـ واقعات کی تحقیق سے علوم میں جو قضایا آج ترتیب دئے جاتے کل ان قضایا سے بعض غلط ہو جاتے ہیں اس لئے پہلے جو تنظیم علم کی ہو چکی ہے وہ بدل جایا کرتی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ مابعد الطبیعت کی تکمیل غیر ممکن ہے از م۔

[1] ناظر کتاب کو چاہئے کہ اس فصل کے مضمون کو ونڈٹ کی اصلی عبارت سے مقابلہ کرے (جو سسٹم ڈر فلاسوفی 1889) میں درج ہے ونڈٹ نے اس کتاب میں یہ کوشش کی ہے کہ مابعد الطبیعت کا تجربہ کا حدود سے تجاوز کرنا جائز ہو جائے ونڈٹ کی یہ کوشش اس عمل درآمد کے مشابہ ہے جو خاص علوم کے حدود کے اندر ہوا کرتی ہے 12۔

نظر آتی ہیں۔ 1- سیاسی اور قانونی تعلقات میں بعض شکوک کا واقع ہونا۔ 2- معاشرت کے حالات میں شکوک اور واقعات سے تشفی کا ہونا۔ 3- طبیعی طریقۂ عمل کی صحت میں شکوک کا واقع ہونا اور انسان کے مقاصد کیلئے جو ذرائع اختیار کئے جاتے ہیں اُن کا یقینی نہ ہونا۔ 4- اپنی باطنی حالات کا ناکافی تجربہ اور اپنے اوپر قابو رکھنے کے لئے جن امور کی ضرورت ہوتی ہے ان کا معلوم نہ ہونا یعنی جب کبھی ظاہری اور باطنی عالم جن میں ہر فرد انسان کو زندگی بسر کرنا ہے اس کی تشفی کے لئے کافی نہیں ہوتے اور اکثر چیزوں کو جیسا وہ چاہتا ہے ویسی نہیں ہوتیں تو ایک خواہش پیدا ہوتی ہے کہ اس حیات سے زیادہ کامل اور عمدہ حیات حاصل ہو اور ایسی کامل زندگی کی تصویر عالم کائنات کے جدید نظریہ کی مدد سے بخوبی کھینچی جاسکتی ہے۔

اور بھی بعض اثرات میں جو علم مابعدالطبیعت کے پیدا ہونے اور اختیار کئے جانے کے باعث ہوتے ہیں۔ گاہ و بیگاہ مابعدالطبیعی روح کسی بستی پر حاوی ہو جایا کرتی ہے جن میں پہلے سے بعض وجوہ جن کا اوپر ذکر ہوا یا اسی قسم کے اور وجوہ اپنا اثر پھیلا چکے ہوتے ہیں یہ امور مابعدالطبیعت کے اثر کو اور بھی پختہ کر دیتے ہیں۔ ولف نے لائبنٹز کے نظریۂ کائنات کی ترتیب اور تدوین کی اور وہ ایسے زمانے میں جرمن قوم کے سامنے آئی جب کہ قوم عقلی اور وجدانی حیات کے اخذ اور قبول کرنے کیلئے آمادہ تھا۔ یہی زمانہ بہت ہی مناسب تھا۔ فعلیت کے مختلف صیغوں پر اس کا اثر پڑا۔ ولف کا حقیقت کا تصور محض اتفاقی اور مجمل اور پریشان تھا قیاس چاہتا ہے کہ ایسا تصور علم کی ترقی کا مانع ہو نہ کہ معین ہو یا اس پر علم کی بنا قائم کی جائے۔ اور اسی کے مطابق پڑتی ہے وہ اعلیٰ قدر و قیمت جو مصنف موصوف نے معقولی علم کے لئے (بشرطیکہ مشرح اور مصرح ہو) ٹھہرائی اور عقل اور سمجھ کو قابل قدر مانا ہے اس کی تطبیق معقولی فن سے ہوئی مدرسانہ آداب روزمرہ میں اور نزاکت اور صناعت کو کلیتہً ترجیح دینا۔ اسی سے یہ امر قابل استعجاب نہیں ہے کہ مدرسین عہد وسطیٰ کا مقام اُس کے فلسفی مسائل نے لے لیا۔ کارٹیس کا مذہب یونیورسٹیوں میں پھیلا اور منبروں سے بطور وعظ کے سنا گیا اور ان سے وہ اصول نکلے جن پر بچوں کے لئے کتابیں لکھی گئیں۔ اور علوم (الٰہیات اصول قانون اور طب) بھی پیچھے نہ رہے ان کی تحقیق اور مباحث ولف کے طریقے پر درست کئے گئے ولف نے جو حقائق دریافت کئے تھے اُن کی اشاعت کے لئے انجمنیں قائم ہوئیں حتیٰ کہ عبارت آرائی پر بھی اس کا اثر پڑا گویا کہ یہ ایک ورزش نازک خیالی کی ذہن کی جودت کے لئے تھی جس کی تعلیم دی جاسکتی تھی اور وہ حاصل کیا جاتا تھا۔ مقابلہ کرو اس جمہوری شرکت کا فلسفیانہ نظریۂ کائنات کے ساتھ ہمارے زمانے کی روح میں۔ حقیقت کے علم سے کسی تصریح کا ہونا ذخائر علمی کا مالا مال

اور وسیع ہونا مادی ترقیاں اور معاشرتی خوشحالی کے معیار کا بلند ہو جانا!

8- تغیر انظار نے بے شک ہمارے زمانے کے بعد الطبیعت پر اپنے آثار کو مرتسم اور منقش کر دیا ہے۔ آہستہ آہستہ مگر یقیناً وہ تعلق جو درمیان عقلی اور حقیقت کے ہے بدلتا رہا ہے بالجملہ کانٹ عقل کو حقیقت پر ترجیح دیتا رہا اگرچہ اُس نے یہ مان لیا تھا کہ انسانی علم کی ترقی کے لئے ضروری ہے کہ حقیقت سے ابتدا کی جائے۔ لیکن ہیگل نے یہ تعلیم دی کہ تم کو اس امر پر نظر رکھنا چاہئے کہ حقیقت اور عقل ایک دوسرے پر منطبق ہیں۔ یعنی حقیقت اور دونوں نظریہ کائنات میں ہم پلہ ہونا چاہتے ہیں۔ لوئیز اس سے بھی آگے بڑھ گیا اُس نے صاف صاف کہہ دیا کہ حقیقت زیادہ مالا مال ہے بہ نسبت ہمارے تعقل کے اور بالآخر ونڈٹ نے معروض تصور جو براہ راست ہمارے تجربے کا نتیجہ ہو اس کو اپنے مدونہ "علم العلم (علم الادراک) کی بنیاد ہی نہیں ٹھہرایا بلکہ غرض و غایت

ـ اپیس ٹی مالوجی یونانی اپیس ٹے مے بمعنی علم لوگس یعنی بحث سے مشتق ہے اس مرکب لفظ کا صحیح ترجمہ مبحث علم یا علمیات سے موسوم ہے۔ یا وہ علم یا شعبہ علمی ہے جس میں علم کے مرکز ماہیت اور حدود سے بحث کی جاتی ہے۔ حدود سے مراد ہے انسانی علم کی انتہا ہمارا ذہن کہاں تک رسا ہے اور کہاں نارسا۔ کون سے مطالب کو ہم سمجھ سکتے ہیں اور وہ کون سے مفہوم ہیں جہاں تک پہنچنے سے انسان کی عقل قاصر ہے۔

اس علم کی یہ تعریف جو مشہور عام ہے وہ یہ ہے کہ یہ شعبۂ علمی اُس تعلق کو ظاہر کرتا ہے جو حقیقت اور علم میں ہے۔ علمیات و تدقیق کی ابتدا ان شکوک اور اوہام سے ہوئی جو ہمارے طریق علم اور علمی نتائج کے معتبر اور صحیح ہونے پر کئے گئے تھے۔ پالسن کا قول ہے کہ مبحث علم ثانوی نتیجہ ہمارے تعقل کا ہے۔ فلسفہ کی ابتدا مابعد الطبیعات سے ہوتی ہے عالم کی صورت اور مادہ کا سوال مبدء وجود کا مسئلہ فلسفہ کے اول مسائل سے ہیں اسی قبیل سے ہے نفس کا تعلق بدن سے نفس کی ماہیت پر یہ جملہ مسائل فلسفہ کے عمدہ مسائل سے ہیں۔ ان جملہ امور پر غوض و فکر کرنے کے بعد یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ علم کی ماہیت کیا ہے اور وہ ممکن ہے یا غیر ممکن۔

مسائل علمی میں متعدد اختلافات پیدا ہوئے ہیں۔ اس لئے یہ خیال کرنا کچھ بعید نہیں ہے کہ آیا انسان کے لئے علم کا حاصل ہونا ممکن بھی ہے یا نہیں ہے۔ علمیات کی ترقی اور تکمیل اس طرح ہوئی کہ مابعد الطبیعی مسائل کو انتقادی نظر سے دیکھا اور اس پر محققانہ غور کیا گیا۔ قدیم زمانے میں سوفطائی اس علم کے موجد قرار دیئے جا سکتے ہیں۔ مبحث علم میں جو سوالات ہوتے ہیں اُن کی واقعی ابتدا سوفطائیوں سے ہے۔ انہوں نے فلسفیانہ مطالب کی تفضیح مشککین کے انداز پر کی اُن کے نزدیک واقعیت اور صحت کا کوئی معیار ہی موجود نہیں ہے۔ افلاطون اور ارسطاطالیس نے اس مسئلہ پر فلسفیانہ نظر کی کہ آیا واقعی کوئی معیار حقیقت کا موجود ہے یا نہیں اور سوفسطائیوں کی تردید کر کے علم کی بنیاد حقیقت پر قائم کی۔ افلاطون اور ارسطاطالیس کی کتابوں میں نہ بحثیں موجود ہیں۔ کتاب تیطیطس (نام کتاب افلاطون بحث منطق پر) میں یہ بحث چھیڑی گئی ہے کہ مواد علم کیا ہے اور نظام علمی کیونکر قائم ہوا۔ یہاں دو فرقے پیدا ہو گئے ایک تو وہ جو صرف حواس کو مرکز علم قرار دیتے ہیں دوسرا وہ فرقہ ہے جو عقل کو جس پر

مابعد الطبیعی تحقیقات کی اشیاء کی کہہ حقیقت کو قرار دیا۔ بلاشک اس نے اس بات کے کہنے میں تامل نہیں کیا کہ عقلی تعین بعض حسیات کا یا حقیقت کے اجزاءِ مقومہ کا جن کا بیان خاص علوم میں ہے (اور زیادہ خصوصیت کے ساتھ علم طبیعات اور (نفسیات) علم النفس ہی پر موقوف ہے وہ مصنوعی فرق ایسے نتیجوں پر پہنچاتا ہے۔ جو محض تصوری ہیں نہ حقیقی۔ اس مقام پر اس نے عقل اور حقیقت کی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ : عالَم جانتا ہے اور جس نے محض محسوسات کو علمی تحقیق کے لئے ناقص بلکہ بعض صورتوں میں گمراہ کن تصور کیا۔ یہ بحث اہل احساس اور اہل حقیقت سے تعلق رکھتی ہے۔ جن کا دوسرا نام اہل تجربہ ہے اہل احساس اور وہ لوگ جو ماورائے احساس ایک عالم کو تجویز کرتے تھے یعنی اہل حقیقت۔ لیکن ایسے سوالات افلاطون اور ارسطاطالیس نے مابعد الطبیعی مسائل کے ضمن میں درج کئے ہیں بلکہ خالص منطقی تحقیقات کے ضمن میں۔ بحث علم کے مسائل ایک مستقل علم کے انداز پر مشککین کے حملوں کے جواب میں مذکور ہوتے ہیں۔ مشککین نے حقیقت کے وجود اور اس کے علم دونوں میں شبہات پیدا کئے ہیں۔ پس لازم ہوا کہ معیار حقیقت منقح ہو اس خدمت کو حکمائے رواقیین واتباع ابی قورس نے اپنے ذمے لیا۔ یہ کوشش اس مقصد سے عمل میں آئی کہ ایک نظریۂ علم قرار پائے جو کہ علم مابعد الطبیعت کے مقدمے کے طور سے کار آمد ہو۔ مسئلہ ظنیت ۱ جس کو متاخرین اقدمیہ نے تکمیل کو پہنچایا یہ لوگ بھی مشککین سیتھے علمیات کا یہ نتیجہ ان ہی کوششوں سے پیدا ہوا۔

ہمارے عہد کے قریب علمیات کے بارے میں لوک کا وہ رسالہ لکھا گیا ہے جو خود بقول مصنف اُن مشکلات کے حل کرنے کے لئے لکھا گیا ہے جو مابعد الطبیعی مسائل کی بحث میں پیدا ہوتے ہیں۔ اس موقع پر لوک نے لکھا ہے کہ ہم نے علمی مباحث میں غلط راستہ اختیار کیا ہے۔ ہم کو لازم تھا کہ سب سے پہلے ہم اپنی قابلیت کو جانچیں اور یہ دیکھیں کہ ہم کن اشیاء کے سمجھنے کی لیاقت رکھتے ہیں (مکتوب ناظرین کے نام)۔ افتتاحی باب میں لوک اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ علمیات کو طے کر کے ایک نظریہ اختیار کرنا چاہئے تاکہ وہ مقدمہ ہو مابعد الطبیعی تحقیقات کا۔ لوک کا بیان ہے کہ ابھی یہ مقدمہ طے نہ ہوا تھا کہ مجھے یہ شبہ ہوا کہ ہم نے تحقیق کی ابتدا وہاں سے کی ہے جہاں سے نہ چاہئے تھی۔ انسان اپنی تحقیقات میں اپنی استعداد سے آگے چلے جاتے ہیں اور ٹھوکریں کھاتے ہیں اور بھٹکتے پھرتے ہیں اور کوئی مضبوط زمین علمی عمارت کے اٹھانے کے لئے نہیں ملتی۔ لہٰذا کوئی تعجب نہیں کہ اختلاف آراء پیدا ہوتے نئے سوالات نکلیں اور غلط مبحث واقع ہو اس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ کوئی مسئلہ طے نہیں ہوتا اور بحثیں بڑھتے بڑھتے انجام کار کامل مشککیت پختہ ہو جاتی ہے اگر ہم اپنی استعداد کا اندازہ کر لیتے تو حد مقدار سے آگے قدم ہی نہ اُٹھاتے اور وہ میدان محدود ہو جاتا جس میں ہم عقل آرائی کر سکتے ہیں اور شکوک اور جہالت کی ظلمات سے محفوظ رہتے ہیں۔ مصنف

1. ظن وہ جو قریب یقین عادی کے ہو اگرچہ فلسفی یقین کے مرتبے پر نہ ہو۔ شک وہ ہے جہاں سلب و ایجاب دونوں کا پلہ برابر ہو اب ہے اب نہیں ہے دونوں سے ہم کسی کو ترجیح نہیں دے سکتے وہم اقل مقدار ظن ہے شک کے قریب۔ 12م

نسبت کو بالکل پلٹ دیا ہے۔ اور جو تبدیلی کی صحیح مساوات (یا موازات) اس طرح قائم ہوئی ہے کہ جمہور کے اندازہ سے وہ قدر و قیمت جو ایک کو حاصل تھی اس کو پلٹ کے دوسرے کو دے دیا ہے اور دوسرے کی قدر و قیمت پہلے کو۔

مابعد الطبیعی ادبیات کے تفصیلی بیان سے یہ مراد ہے کہ ہر عہد کے فلسفیانہ نظامات کو تفصیل سے بیان کیا جائے۔ ہم یہاں صرف دو مختصر رسالوں کا ذکر کرینگے جو مختلف نظروں سے تحریر ہوئے ہیں اور اس لئے وہ مابعد الطبیعی توضیحات کی کلی صحت کے سمجھانے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ ان میں سے ایک کے ذائی ٹرخ کی کتاب Grundzuge der Metaplysik (1885) ہے دوسری پی ڈیوسین کی تحریر ایلیمنٹی ڈر مٹافزک طبیع ثانی (1890) ہے۔ جس کا ترجمہ (1894) میں ہوا ہے وہ مصنف جس کا ذکر اولاً کیا گیا لوئز کا اتباع کرتا تھا اور دوسرا شاپنہار کا تابع تھا۔

ف 5۔ ایپس ٹی مولوجی۔ علم العلم بحث معقولات عامہ یا مبحث علم اس اصطلاح کے وسیع تر معنی نظریہ یا مسئلہ علم کے ہیں یعنی وہ علم جس میں علم کے مادی ^ اور صوری اصول سے بحث کرتے ہیں۔ تنگ تر مفہوم یہ ہے کہ وہ ایک ممارست یعنی علمی شعبے ہے جس کو تعلق ہے مادی اصول علمیہ سے لفظ منطق بھی اکثر وسیع معنی میں مستعمل ہوا ہے جس میں کل ساحت علمی داخل ہے اور تنگ تر مفہوم محدود ہے صوری اصول علمی پر ہم دونوں اصطلاحوں کو اُن کے محدود معنی میں استعمال کرینگے منطق اور علم العلم یعنی بحث علم دو علموں سے ایک کو دوسرے کا متمم سمجھیں گے ان میں سے ایک عام مواد علمی سے بحث کرتا ہے اور دوسرا علم عام صور علمیہ سے۔ دونوں کو ملا کے وہ علم پیدا ہو جاتا ہے جس کو علم العلم یا مبحث (فلٹی کی اصطلاح میں ویس خافت سلیر ملاحظہ ہو ف 2،6)

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ :

ـ جن اجزاء سے کسی چیز کی حقیقت پیدا ہو وہ اجزاء مقومہ اس چیز کے کہے جاتے ہیں مثلاً اینٹیں چونا سرخی وغیرہ اجزاء مقومہ عمارت کے ہیں۔ 12

ـ مواد علم سے مراد ہیں واقعات۔ مثلاً عالم متغیر ہے یہ ایک مادی قضیہ ہے یعنی ایک واقعہ کو بیان کرتا ہے اور اگر کہیں کہ اب ہے یہ صوری قضیہ ہوا کی جگہ ہم کسی تصور کو رکھ سکتے ہیں اور ب کی جگہ کسی دوسرے تصور کو منطق کی اصطلاح میں ہوا موضوع اور ب محمول ہے پس اب ہے ایک منطقی قضیہ کی صورت کا بیان ہے اس کو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایک علمی صورت ہے اور قضیہ عالم متغیر ہے مادی قضیہ ہے کیونکہ یہ ایک واقعہ کا اظہار ہے۔ 12 م

اگلے زمانے میں مبحث علم کوئی جداگانہ علم نہ تھا۔ افلاطون نے مبحث علمی کی تحقیقات کو ڈایا لکٹک یعنی علم مناظرہ میں داخل کیا تھا (ف 3۔ باب اول ملاحظہ ہو) اور ہم اس مبحث کو ارسطا طالیس کی کتاب مابعد الطبیعت میں بھی پاتے ہیں (ف 4۔ باب اول دیکھو) لیکن کوئی خط فاصل درمیان علم العلم اور مابعد الطبیعات یا منطق کی بحثوں کے نہیں ہے۔ علم العلم کے مسائل قدیم فلسفہ میں وہ ہیں جن میں حقیقت اور علم کی کلی صحت سے بحث کی جاتی ہے۔ (علم کی کلی صحت سے مراد وہی نفسیات جو مقابل مظنونات کے ہیں) قدیم فلسفہ میں ان مسائل کا کہیں سراغ نہیں ملتا جو جدید فلسفہ میں اس شدومد کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ وہ تعلق جو درمیان موضوعی[1] اور معروضی اجزاء علمیہ کے ہے۔ معروض یعنی خارجی اشیاء اور موضوع یعنی وہ ذات جو ان کا علم رکھتی ہے علم وادراک میں ان کا دخل علم انسانی کے حدود کی تحقیق اور خالص تجربے کی ماہیت کا تعین ہے جدید فلسفہ میں ان امور کا بار بار ذکر آتا ہے۔

2۔ انگریز فلسفی جان لوک درحقیقت موجد علم العلم اپسٹولوجی کا ہے۔ اس فیلسوف نے مبحث علم کو ایک مستقل علم بنا دیا۔ اس کی اعلیٰ درجہ کی کتاب ابن رسے کن سرنگ' ہومن انڈر اسٹینڈ نگ' (رسالہ انسانی عقل کے بیان میں) جو 1690 میں شائع ہوئی۔ یہ پہلی ترتیب وار تحقیقات ہے جس میں' علم کی ابتدا اس کا یقینی ہونا اور اس کی ماہیت اور اس کی حدوں کا بیان ہے۔ لوک نے اس مبحث کو اس لئے اختیار کیا کہ اس کو تجربہ ہوا کہ مابعد الطبیعت فلسفۂ اخلاق اور مذہب کے معاملات میں اتفاق رائے ہرگز نہیں ہو سکتا لوک کے نزدیک علم کا مبدر خارجی اور داخلی ادراک میں ہے یعنی احساس اور تامل (خوض ونظر یا فکر) اور تصوارت کی جامع تقسیم[2] جو احساس اور فکر سے حاصل ہوئی ہو لوک نے ایک محدود تعداد وابتدائی اجزا ءلی دریافت کی اور یہ اجزاء متعدد تعلقات اور ترتیبات سے ہمارے کامل علم کو پیدا کرتے ہیں۔ وہ فرق جو اولی اور ثانوی صفات میں طبعی اجسام (جس کو گلیلی نے صاف صاف بیان کیا تھا اور گلیلی نے ذیمقراطیس سے اخذ کیا تھا) کے ہے ان میں سے بعض صفات اشیاء کے مستقل اور ضروری سمجھے جاتے ہیں اور بعض متغیر اور سریع الزوال اور ان کا وجود خود ہماری ترکیب آئی یعنی عضویات پر موقوف ہے۔ دوسرے الفاظ میں مسئلہ موضوعیت[3]

---

[1] موضوعی سے ذہنی اور معروضی سے خارجی مراد ہے۔ 12م

[2] جامع تقسیم سے فلسفہ میں ایسی تقسیم مراد ہے کہ قسموں کا مجموعہ تقسیم کے مساوی ہو اور ہر قسم جداگانہ تعریف رکھتی ہو۔ 12م

[3] یعنی جو صفات اجسام میں پائے جاتے ہیں ان میں سے بعض ایسے ہیں جو فی الحقیقت اجسام میں موجود نہیں ہیں بلکہ ہمارے حواس نے اُن کو پیدا کیا با الفاظ دیگر ذہنی اختراع ہے۔ 12م

صفات حواس رنگ سرمزے وغیرہ۔ لوک نے یہ فرق پیدا کر کے مبحث علمی میں اندرونی یعنی ذہنی اور بیرونی یعنی خارجی کا تضاد پیدا کر دیا۔

3- یہ سمجھ میں آسکتا ہے کہ یہ پہلی کوشش مبحث علمی کو ایک مستقل علم بنانے کی تھی باوصفیکہ ہابس بھی اس سے پیشتر ایک کتاب لکھ چکا تھا جس نے اس مقصد کی طرف ذہنوں کو متوجہ کر دیا تھا۔ وہ کما حقہ کامیاب نہ ہوئی۔ لوک نے مثل اور فلاسفہ کے جنہوں نے اس عہد میں مبحث علم پر توجہ کی تھی یہ عجیب غلطی کی کہ نفسیاتی مطمح نظر کو لوک بھی مثل ان کے طبیعی اور اصلی سمجھا اور علم میں ہر معروضی جز و مؤثر کی معرفت کی بنیاد کو محض ظنی احتجاج پر قائم کیا مگر اس کی انتہا تک پہنچنے والی تحلیلات انسانی علم کے مواد کی اس کی منطقی معقولات (جوہر وضع و اضافت وغیرہ) جو ارسطاطالیس کے معقوالات عشر سے جنہیں این و کیف و غایت وغیرہ کی بحث ہے زیادہ سادگی رکھتے ہیں اور ان سے ترتیب معروضات علمی کی بہتر ہوسکتی ہے اور بالآخر اس کی بحث علمی مدارج کے مرتبہ یقین پر فائز ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اس تمام تحقیقات نے علم کی دائمی خدمت کی۔ اس کی تصنیف نے فلسفہ پر بڑا اثر کیا یہ امر اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ لائیبنز نے اپنی کتاب نو دیو ایسز سر لی انٹدی منٹ ہیومین (جس کی اشاعت لوک کی وفات کی وجہ سے ملتوی ہوگئی اور پھر وہ مصنف کے انتقال کے بعد 1765 میں شائع ہوئی) یہ لوک کے نظریات کی واقعی تنقید ہے۔ لائیبنز نے اس حملے پر خاص توجہ کی ہے جو لوک نے "پیدائشی تصورات پر کیا ہے جس پر لوک نے اپنی کتاب کے پہلے مقالہ کو منحصر کیا ہے۔ لوک نے ایک قدیم مقولہ کو بطور اصول موضوعہ کے اختیار کیا ہے۔ اس مقولے کا مفہوم یہ ہے کوئی چیز عقل میں نہیں ہے جو پہلے حس میں نہ تھی لائیبنز نے اس پر یہ بڑھا دیا ہے کہ مگر عقل خود جس میں داخل نہیں ہے۔ ہم کو یاد رکھنا چاہئے کہ سوائے انگلستان کے کل براعظم یورپ کے اس عہد کے فلسفہ میں کلی صحت علم کی ذہن کے پیدائشی عطیہ پر موقوف مانی گئی ہے۔ جس کی وہبی جودت کے وجود کا یقین ہم کو بصیرت سے حاصل ہوتا ہے اور وہی جودت کے مقابلہ میں تجربی تعلیمات امکانی قدر و قیمت رکھتے ہیں یا زیادہ سے زیادہ یہ کہ ان کا وجود ممکن ہے نہ کہ قطعی اور یقینی (یہ مرتبہ صرف عقلیات کو حاصل ہے) (دیکھو ف 4-7)

- ظنی احتجاج مقابل یقینی برہان کے ہے معقولی علوم میں ظنیات سے کام نہیں چلتا ہر مقدمہ میں برہانی اور قطعی ہونا چاہئے۔ 12م
- بعض حکما کا یہ مذہب ہے کہ انسان کو بعض تصورات فطرت کی جانب سے عطا ہوتے ہیں جن کی بنیاد محسوسات میں نہیں ہے ان کو پیدائشی تصورات کہتے ہیں۔ 12م

4- یہ تصور کانٹ کے خیال پر حاوی تھا جس نے لوک کے بعد مبحث علم کے علم بنانے میں سب سے زیادہ کام کیا۔ علمی بنیاد اس مبحث کی قائم کی ڈیوڈ ہیوم کی تنقیدی بحثوں کا اس پر کافی اثر تھا اُسی کی تحریک سے وہ تحکمی یا معلمانہ انداز کے خواب غفلت سے چونک پڑا کانٹ نے اس مبحث کی توضیح پر رسالے تحریر کئے اس واقعہ میں اس کے نزدیک تنازع کی گنجائش ہی نہ تھی جس طرح کلیتاً صحیح تحقیقی علم ریاضیات کا اور علم طبیعات کے اس شعبہ کا ہے جس کی بنیاد ریاضیات پر موقوف ہے اسی صورت کے اور اصول بھی موجود ہیں۔ اس تحقیقات سے وہ اس نتیجہ پر پہنچ گیا کہ عقلی اصول یا اولیات محسوسات کے علم میں اور معقولات میں موجود ہیں۔ مکان اور زمان کل ادراک کی صورتیں ہیں جو ذہن میں ودیعت کے طور پر مہیا ہیں اور ان صورتوں سے صحیح علم العدد اور علم المکان ممکن ہے۔ اسی طرح بارہ مقولے (جو کانٹ کے تجویز کئے ہوئے ہیں) جو ابتدا سے ہماری عقل کے قبضہ قدرت میں ہیں۔ ان معقولات سے ہم میں یہ صلاحیت پیدا ہوئی کہ ہم علم طبیعی کے بنیادی قضایا کو مادۂ تغیر اور یکساں تعلق آثار فطرت کے باب میں ضروری ٭ ضابطوں میں بیان کرسکیں۔ پس یہ اولیت (جو خود کانٹ کی تصنیفات میں پیدائشی ذہنی صفات کا انداز رکھتی ہے۔ اگرچہ متاخرین اتباع کانٹ کے جو جدید کانٹی کہے جاتے ہیں انہوں نے زیادہ تر صحت کا لحاظ کیا ہے۔ اور ان اولیات کو علم کا مقدمہ قرار دیا ہے مگر ایسا مقدمہ جو تجربہ سے بے نیاز ہے۔ یہ اولیات ضرورت اور یکسانی جس کو اصطلاحاً) استصحاب کہتے ہیں کی اصل ہے لیکن اولیات کے عناصر بذات خود ہم کو علم نہیں دے سکتے محض اولیات سے علوم کا پیدا ہونا محال ہے) وہ اسی صورت میں مفید ہوسکتے ہیں جبکہ تجربے سے مواد لیا جائے۔ لہٰذا اُن کو تجربہ کے ماورا استعمال کرنا یعنی اُس چیز میں جو ماورا طبیعت ہے کچھ مفید نہیں ہے (دیکھو ف 4 ج 3) وہ تصانیف جس میں کانٹ نے مبحث علم کے متعلق اپنی رائے کو ظاہر کیا ہے۔ وہ کتابیں کرٹیک ورزمین ونفت (1781) اور پرولگومنا زوامیز جیدن کنفٹجن میٹافزک (1783) ہیں۔

5- کانٹ کے بعد ہی جو لوگ ہوئے اُن کی تحریرات میں مبحث علم کے مختلف نام لئے گئے ہیں ہم نے فکٹی کی اصطلاح Wissenschaftslehre علم العلم 1 ف 5 اول دیکھو)۔ اس تعلیم کی توجیہ میں فکٹ مقررہ مابعد الطبیعی نتائج پر پہنچتا ہے اس اصول کے متعلق جو نظم عالم کی تہ میں ہے اور مبحث علم سے بہت دور ہوجاتا ہے۔ شیلنگ کے فلسفہ کے بارے میں بھی یہی قول

٭ ضرورت سے مراد ہے منطقی جہت ضرورت جو ان تین جہتوں سے ہے جن کو منطقی قضایا میں استعمال کرتے ہیں یعنی امکان اطلاق وضرورت اس بحث کو منطق قضایائے موجہہ میں دیکھو۔ 12

درست ہے جس کو وہ فلسفہ عینیت کہتا ہے۔ یہی مقولہ ہیگل کی منطق اور ہربرٹ کی مابعد الطبیعات اور شاپنہار کے نظام فلسفہ میں بھی اصل اصول ہے۔ لیکن ان میں سے کسی مصنف نے بھی مبحث علم کے حدود کی تنقیح نہیں کی۔ اس صدی کے چھٹے عشرہ (یعنی 60 برس کے بعد) جرمن کے فلاسفہ میں۔ یہ اعتقاد پیدا ہوا کہ مبحث علم کے منقح اصول سے فلسفہ کی بنیاد عمومی پیدا ہو سکتی ہے اور خاص علوم کی تحقیقات کے استدلال کا قابل اعتماد معیار نکل سکتا ہے۔ مادیت کا مابعد الطبیعی مسلمہ کہ مادہ ہی اصل تمام چیزوں کی ہے (دیکھو ف 16) اس موقع پر کانٹ کے فلسفہ کی جانب رجوع ہوا جو اعتقاد مذکورہ بالا کے ساتھ ہی پیدا ہوا تھا ہیگل کا بحثی فلسفہ تجربی تعلیم کے نیچے دب کے ریزہ ریزہ ہو گیا اور یہ احتیاطی جدید فلسفہ اور فلسفیانہ علم آہستہ آہستہ اپنے کھوئے ہوئے مرتبہ کو پھر حاصل کرنے لگا۔ آج ہر فلسفی سے سب سے پہلے یہ چاہا جاتا ہے کہ وہ مبحث علم سے کماحقہ آگاہ ہو اور یہ رجحان بہت ہی قوی ہو گیا کہ یہ درحقیقت فلسفہ کے مساوی ہے۔ اس حد تک کم از کم جس حد تک فلسفہ علمی اہمیت کا مدعی ہو مبحث علم نے فلسفہ کی حد سے بھی تجاوز کیا ہے۔ بڑے بڑے لوگوں نے مثل ہلموزفک ماخ وغیرہم کے مبحث علم کے اُن مسائل کے جواب دینے کی کوشش کی جو اُن سے خاص علوم کی پشتی پر ہیں۔ چنانچہ پروٹسٹنٹ مذہب کی الٰہیات میں خصوصاً Ritschl فرقہ یا اعتقاد رکھتا ہے بلکہ کانٹ یا ٹولز کے مبحث علم پر مبنی ہے۔

6- اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مبحث علمی کا مرتبہ اتنا ہی بلند ہے جتنا کہ ذکر ہوا ہے۔ لیکن اس علم کے موضوع بحث کے بارے میں تعداد آراء کو دیکھتے ہوئے ہم کو اس کی ضرورت ہوئی کہ ہم حتی الامکان اس کے جز کو محدود کر دیں اور اس کو بخوبی تحقیق کر لیں کہ اس علم کے استعمال کا کیا محل وموقع ہونا چاہئے۔ اگر لفظ علم سے علم کی تحصیل یا جاننا مراد لیتے ہیں یعنی عمل یا وہ طریقے جو علم تک پہنچاتے ہیں تو یقیناً مبحث علم ایک شعبہ علم النفس کا ہو جائے گا۔ کیونکہ ان فعلیتوں (کوششوں) میں ضمناً نفسی افعال کے سوا اور کچھ مقصود نہیں ہے۔ ہاں ہم اکثر سنا کرتے ہیں نفسیات علم ہے۔ جس کے موضوعی مادہ میں وہ شعوری طریقے ہیں جو اکتساب علم میں شامل ہیں۔ احساس ادراک حفظ اور خیال توجہ اور تعقل یا فکر وغیرہ قدیم علم نفس میں اصطلاح قوت معرفت اسی مفہوم سے داخل تھی۔ جس میں اعلیٰ وادنی قوائے علمیہ کا امتیاز کیا گیا تھا مطمح نظر جس سے ان سب طریقوں پر نظر کی جاتی ہے وہ مقصد ہے جو ان قوتوں سے پورا ہوتا یا جس کے پورا کرنے کے قابل یہ قوتیں سمجھی جاتی ہیں ان نفسی افعال کی ماہیت کیا ہونا چاہئے۔ یہ سوال اس طرح پیدا ہوتا ہے۔ وہ کیا ہے جو علم تک پہنچاتا ہے جس نے پہنچایا اور پہنچا سکتا ہے؟ مقصدی نظر جو قدیم علم نفس کی خصوصیت ہے وہ علم کی

نفسیات کو ایک عملی علم ٹھہراتی ہے۔ مبحث علم کی اگر یہ تعریف کی جائے تو وہ ایک شعبہ عملی علم نفس کا ٹھہرے گا۔ ہم یہی رجحان بعض عہد جدید کے ناموں میں پاتے ہیں جو نفسی طریقہ عمل کے لئے تجویز ہوئے ہیں یہ فقرے "وزن کا احساس" "مزاحمت کا احساس حرکت کا احساس اُن بسیط صفات حسیہ پر دلالت کرتے ہیں۔ جن سے ایک وزنی ساکن یا متحرک شئے کا تصور پیدا ہوتا ہے۔

7- اگر مبحث علم (علمیات) علم نفس کے ایک شعبے کے سوا اور کچھ نہ ہوتا تو (1) یہ اُن تمام تعلیمات کا جن کا کوئی مخصوص موضوع ہو مقدمہ نہ ہوسکتا۔ بلکہ علم نفس خود اس پر مقدم ہوتا (2) نیز اس تعریف کی بنا پر یہ بھی من جملہ دوسرے خاص علم کے ایک علم ہوتا۔ کیونکہ تجربی علم نفس جو اس کی بنیاد ہے ایک خاص علم ہو ہی چکا ہے (دیکھو ف 8,9) (3) اس کو کوئی تعلق اُن اہم سوالات سے نہ ہوتا جیسے صحت اور انسانی علم کی حدود کیونکہ عملی علم نفس سے امکانی علم کی وسعت اور اس کی قدر و قیمت کے مشخص کرنے میں کچھ مدد نہ مل سکتی۔ (4) بالآخر ان وجوہ سے اس علم میں یہ قابلیت نہ پیدا ہوتی کہ یہ ایسے مشکل مسائل جیسے امتیاز مابیُن موضوع و معروض یا علیت کا مسئلہ یا تدریجی تکمیل وغیرہ کے مسئلہ کی تحقیق حقیقت کی جہت سے اپنے ذمہ لیتا۔ جو کچھ اس علم سے ہوسکتا ہو صرف اس قدر ہوتا کہ یہ علمی تحقیق یا اکتساب علم کا راستہ دکھا دیتا خاص اشخاص کے ذہن میں کلیت اور عموم کے ثبوت سے یہ عاری ہوتا پھر نہ یہ علمی مرتبہ پر فلسفہ کے فائز ہوتا اور نہ عمومی فلسفیانہ تعلیمات میں اس کو دخل ہوتا۔ پس بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علمیات (مبحث علم) کو باعتبار ایک فن خاص نظریہ علم نہ سمجھنا چاہئے۔

دوسرے معنی جو ہم اس اصطلاح کو عطا کر سکتے ہیں وہ یہ ہیں کہ ہم اس کو اکتساب علم کا ماحصل تصور کریں اور علم کا مرتبہ بخشیں جس میں خود علم سے بحیثیت مکسوب ہونے کے بحث ہوتی ہے۔ پھر بھی یہ خطرہ باقی رہے گا کہ منطق سے اور بعض مخصوص علوم سے یہ بھر جائے گا اور غلط مبحث واقع ہوگا ہم منطق کا فرق معقولات عامہ یا مبحث علم سے اس طرح کر سکتے ہیں کہ منطق کا تعلق محض صور علمیہ سے رکھیں یعنی وہ اصول جو صورت علمی سے تعلق رکھتے ہیں نہ کہ مادہ سے۔ مواد علمی سے ہر ایک کو ایک خاص علم کا موضوع تصور کریں اب صرف علمیات (مبحث علم) باقی رہا اس کو تعلق رہنے گا کلیات مواد سے۔ اس تعلیم یعنی مبحث علم میں ایسے تصورات سے بحث ہوگی جو جامعیت اور وسعت کے ساتھ مختلف علوم مخصوصہ میں کارآمد ہوتے ہیں اور اسی جہت سے وہ علوم منطق کے مقدمات ہوگئے ہیں اور یہ جامع اور وسیع تصورات کسی خاص علم کے موضوع بحث نہیں ہیں اور نہ کسی خاص علم کے حدود میں اُن سے بحث ہوسکتی ہے۔

8- علمیات باعتبار ایک علم کے مخصوص واقعات سے بحث نہیں کرتا اور نہ اُن تصورات سے جوزیادہ کلیت رکھتے ہیں اور اُن کی بحث ایسے علم کی محدود تحقیقات سے متعلق ہے بلکہ علمیات (معقولات عامہ یا مبحث علمی میں علم کے اس کلی مواد سے بحث ہوتی ہے جو کسی قید سے مقید اور کسی شرط سے مشروط نہیں ہیں۔اُن کا استعمال مطلقاً جملہ علوم میں مشترک ہے یا مخصوص علوم کے بڑے مجموعوں میں وہ عموماً اور اشتراکاً داخل ہیں۔ناظرین اس کو اس طرح سمجھیں گے اگر ہم ان کے تمام مفاہیم کی فہرست یہاں درج کردیں۔

(1) پہلا کام (علمیات) کا یہ ہوگا کہ اس میں فقرۂ مواد علم کی نہایت عام اعتبار سے تعریف کی جائے۔امکان علم کے مسئلہ کی جانچ کی جائے۔کیونکہ یہ جانچ خاص اہمیت رکھتی ہے مسئلہ حدود علم سے (یعنی انسانی علم کی رسائی کہاں تک ہے) یہ حدود عوام میں مقبول ہیں اور اکثر علمی بحث کے اثنا میں ان کا مذکور ہوا کرتا ہے۔اسی کے ساتھ قریبی تعلق ہے (1) اس اعتبار سے جو ماوراء تجربہ اور مابین تجربہ میں ہے یعنی وہ تصوارت جو تجربے کے حدود سے خارج اور اس کے ماوراء ہیں اور وہ تصورات جو تجربے میں داخل اور اس کے حدود کے اندر ہیں (ب) وہ تقابل جو اولیات اور ثانویات میں ہے۔وہ کیا ہے جو انسانی علم میں تجربے سے بے نیاز ہے اور وہ جو تجربے پر موقوف ہے۔ (ج) وجوب یا جبر کی شرطیں کیا ہیں اور مکمل صحت بیان سے کیا مراد ہے۔یعنی اُس موادعلمی کی ماہیت کیا ہے جن سے یہ بیانات ممکن ہوں وغیرہ وغیرہ (2) مبحث علمی علمیات میں مواد علمی کی جانچ کی جائے گی۔اس تقسیم سے کہ جو فرق موضوع اور معروضی میں ہے۔(یعنی مواد علمی سے کچھ تو ایسا ہے جس کا مسکن ذہن انسان ہے۔اور کچھ ایسا ہے جو خارج یا حقیقت اشیاء خارجیہ سے لیا گیا ہے۔اس تقسیم کی وسعت یہاں تک پہنچی کہ دو بڑے شعبے علم کے ایک دوسرے سے جدا ہو گئے علوم طبعیہ اور نفسیات۔جس کو تعلق تھا ذہن سے وہ علم نفس کے حصہ میں آیا اور جس کو تعلق تھا خارج سے علوم طبعیہ کے ذمے لگا دیا گیا۔یہ ظاہر ہے کہ یہ جانچ نفسانی علمیات سے نہیں ہوسکتی اور اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ وہ فرقہ جو موضوع تصوریت کا حامی ہے اور جس نے نفسی نقطۂ نظر کو اختیار کیا ہے اور ہر اساس علمی کو ذات عالم (ذہن یا نفس انسان) کا ایک تصور سمجھتا ہے۔(دیکھو ف 1-26)اس نے اس مسئلہ کے حل کی راہ کو مسدود کردیا ہے۔ (2) تیسرے یہ کہ علمیات میں علم کی اس تقسیم پر بھی غور ہونا چاہئے جو پہلی تقسیم سے باعتبار بنیادی ہونے کے کچھ کم نہیں ہے۔یعنی صوری اور مادی اجزاء علم۔ (4) چوتھا مسئلہ جو علمیات مبحث علم سے متعلق ہے وہ تحقیق وجود (ہونے) اور حدوث (ہو جانے) کی ہے حدوث (یا ہو جانے) سے تغیر مراد ہے اور علم کی خاص

صورتوں سے ایک صورت تدریجی تکمیل ہے۔ علاوہ ان مسائل کے جو منطقی مقدمات مخصوص علوم کے ہیں۔ علمیات کو اور تصورات سے بھی بحث کرتا ہے جو گزشتہ تصورات کی سی عمومیت تو نہیں رکھتے مگر چند علوم میں مشترک پائے جاتے ہیں۔ (5) اس عنوان کے تحت میں داخل ہیں تصورات مادہ (پٹر) قوت (فورس) توانائی (انرجی) زندگی ذہن اور وہ تعلق جو نفسی اور طبیعی طریقہ عمل میں ہے وغیرہ۔ عام قاعدہ یہ ہے کہ ان خاص مسئلوں سے فلسفہ کی خاص خاص تعلیمات میں بحث کی جاتی ہے جیسے فلسفہ طبیعی یا علم نفس۔

9- اس امر پر دلیل دینے کی ضرورت نہیں ہے کہ جو تعریف علمیات کی ہم نے کی ہے۔ اُس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مبحث علم ایک علم کی حیثیت سے فلسفیانہ ملوم کی بنیاد ہے۔ بلکہ ہم کو اس موقع پر ایک لحہ کے لئے توقف کر کے یہ دیکھنا چاہئے کہ اس تعریف سے وہ مشکل بالکل نابود ہو جاتی ہے جس پر مناظرانہ مطمح نظر سے اصرار کیا جاتا ہے اگر علمیات کوئی جداگانہ تعلیم نہیں ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قدر و قیمت اور صحت علم کی کیونکر دریافت ہو سکتی ہے جبکہ ہم مجبور ہیں کہ جاننے والے ذہن کو اس کے دریافت کرنے کے لئے کام میں لائیں۔ اگر اس آخری صورت میں ہم صحت علم کی مان لیں تو یہ ظاہر ہے کہ پھر صحت علم کی تحقیق کی کیا ضرورت رہے گی۔ اگر ہم تسلیم نہ کریں تو پھر ہمارے پاس کونسا معیار ہے جس سے صحت یا عدم صحت پر حکم کر سکیں۔ پس یہ استدلال بداہتہً علمیات کے تصور کے خلاف ہے اس حیثیت سے کہ وہ ایک نظریہ جاننے کا ہے۔ اس کی قوت باقی نہیں رہتی جبکہ اس کی مخالفت میں اپنی تعریف کے لائیں۔ اس اعتبار سے کہ علمیات کی ممارست ایک علم کی حیثیت رکھتی ہے جس علم کے مکمل اور اہم مواد سے بحث کرتے ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مبحث علمیات علم مشکل ترین مباحث سے فلسفہ کے ہے۔ ان مسائل کے سمجھنے کے لئے حد درجہ کا تجرید ذہن درکار ہے۔ یہ مسائل موقوف ہیں متفرد یعنی خاص علموں کی ترقی پر جس سے مواد علم پر بہت اثر پڑتا ہے۔ مبحث علم کا یہ بھی تقاضا ہے کہ تمام علمی شعبوں کی حیثیت موجودہ پر اطلاع ہو بلکہ اس سے طبیعت مانوس ہو چکی ہو۔ اس کے ماورالنفسانی قانون کے عمل سے جو قانون علم کی

ــــ تعریف تو یہ ہے کہ 'علمیات' کی ممارست میں علم کی صحت یا عدم صحت سے بحث کرتے ہیں۔ جبکہ علم کی صحت پہلے ہی سے مانی ہوئی ہے تو پھر اس مبحث کی کیا ضرورت رہتی ہے۔ علم کی صحت کو ہم علم سے ہی جانچتے ہیں یہ صریحی دور ہے۔ مصنف نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ اعتراض اس صورت میں دُرست ہو سکتا ہے۔ جب کہ ہم جاننے کے فعل سے جو نفس انسانی کا طبیعی وظیفہ ہے بحث کریں۔ ہمارا موضوع بحث مواد علم ہے نہ کہ وہ فعل جس کو علم کہتے ہیں اب یہ مشکل باقی نہ رہی۔

مکمل صحت سے تعلق رکھتا ہے۔ جس کی زیادہ بحث اس مقام پر نہیں ہوسکتی ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سب سے اہم تصورات جن کو جمہور عقلا کے فلسفیانہ غور وخوص نے پہلے پہل ایجاد کیا ہے جب وہ علمیات کی بحث پر آئیں گے تو لغوی مشکلات کا بھی خطرہ درپیش ہوگا۔ اس لئے کہ مابعد الطبیعی نظریات اور اعتقادات کے ساتھ اُن کا لزوم ہو چکا ہے۔ گوکہ یہ علم یعنی معقولات عامہ یا علمیات اپنے اصول کے اعتبار سے یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ ضرورت اور کلی صحت اس کے مبحوث عنہ مسائل کی اسی طرح طے ہو جائے جس طرح دوسرے علوم میں ہوتا ہے۔ پھر بھی اور مشکلیں ہیں جن سے مڈبھیڑ ہونے والی ہے یہ مشکلیں اس واقعہ کو واضح کر دیں گی کہ علمیات کے تضاد سے فلسفہ میں اب بھی کام پڑتا ہے اور حیثیت مجموعہ سے اس علم کے تتبع اور مطالعہ کے مفہوم کی نسبت یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ بالکل صاف اور واضح ہو گیا ہے اور اس کا تعین طے ہو چکا ہے۔ ہم کو دیکھنا چاہئے کہ خاص علوم میں بھی وہ نظریات جو سب اہم ہیں اُن کا تصور ایسا واضح نہیں ہوا ہے کہ اُن کے بارے میں بحث اور تنازع نہ ہو اور رائیں مختلف نہ ہوں (یعنی علمی مطالب ایسے واضح نہیں ہیں کہ اُن کو جمہور عقلا بغیر چون و چرا کے تسلیم کرلیں اور کسی قسم کا تنازع اور اختلاف آرا نہ واقع ہو)۔

10- لفظ منطق کے مختلف استعمال سے علمیات (معقولات عامہ) کی توجیہات کو اکثر منطق کے عنوان اور منطق کی کتابوں میں داخل کر لیتے ہیں۔ اور اس کے ساتھ ہی وہ مسائل بھی جو خصوصیت کے ساتھ منطق سے تعلق رکھتے ہیں۔ پس ہم یہاں صرف اُن متاخرین کا نام لیں گے جنہوں نے علمیات عامہ کو اپنی منطق کی کتابوں میں جگہ دی ہے۔ شوپی لوٹزے ونڈت Schuppe Lotze Wundt ان کتابوں کا ذکر ف ۶) میں درج ہوگا۔ ہم یہاں اُن رسائل کی فہرست دیتے ہیں جو خاص (معقولات عامہ) علمیات کی بحث میں ہیں۔

ایچ کوہن کانٹس تھیوری درایرفارنگ H. Cohen, Kauts Theorie der Erfahrung طبع ثانی 1885 (جو خاص کتاب علمیات پر ہے) جس کا تعلق کانٹ کے مقلدین سے ہے۔ اے ریبل کی تصنیف درفلاسوفی کرٹسیزم Der philosophische, Kritizismus Rihel جلدین 3 حصے 1876 سے 1887 (پہلی جلد میں تاریخی بیان ہے جس کی ابتدا لوک Locke سے کی گئی ہے)۔ آرون شبرٹ سولڈرن گرنڈلاگن اینیر رگن تنس تھیوری R. Von Schubert-Soldern Grundlegen einer (1884) Erkenntniss-theorie. جے دل کلٹ ایرفاہرنگ آبذدین کن (1885) J. Volket, Erfahrung and Denken آر/ اوینیریس کرٹیک ڈرانین ایرفاہرنگ

G. جلدیں 2 R. Avenarius Kritik der reinen, Erfahrung. Heymans. Die Gesetze and Element des Wissenschaftlichen (1894-1890) (اس کے ساتھ ایک مختصر بیان مبادی منطق کا بھی ہے؛ ایف ایرہاروت میسافزک اول آئی ایرکن تیٹس F. Erhardt Metaphysik I Erkenntniss theorie تھیوری 1984 اس میں وہی رائے اختیار کی گئی ہے جو کانٹ کی ہے مکان اور زمان کے اولی اور بدیہی ہونے کی بحث کے متعلق ہے)۔ ایل بسی فلاسوفی انڈالیس کن تینی سی L. Busse Philosophe and Erkenntiss theorie تھیوری 1894 اس میں ایک انتقادی بحث علمیات کے مختلف رجحانات کی ہے خصوصاً علم مابعد الطبیعت کے امکان کے متعلق اور اُن مباحث کے ساتھ ہی ایک مختصر نظام فلسفہ کا بیان کیا ہے۔ ایل ٹی ہاب ہوس دی تھیوری آف نالج یعنی نظریہ علم 1896 L.T. Hobhouse the Theory of Knowledge علمیات (مبحث علم) کی تاریخ لکھنے کی شدید ضرورت ہے مگر ابھی تک اُس کی تصنیف ملتوی رہی ہے۔

ف6 منطق

1- منطق کی یہ تعریف کہ وہ علم کے صوری اصول کا بیان ہے۔ ارسطاطالیس کی تحریر کی ہوئی ہے۔ یہ سچ ہے کہ اُس سے پہلے کے زمانے میں بھی بعض تحریریں اس علم کے متعلق پائی جاتی ہیں جن سے اس علم کی پیش بینی ہوتی ہے۔ افلاطون کے اکثر مکالمات میں خصوصیت کے ساتھ تصورات کے پیدا ہونے کی بحث تعریف کا ذکر یعنی حد منطقی کا بیان اور استخراجی طریقہ عمل کی بحثیں موجود ہیں۔ لیکن ارسطاطالیس کے زمانے تک منطق ایک مستقل تعلیم کے مرتبے پر فائز نہیں ہوا تھا اور نہ اس کی تقسیم مرتب ہوئی تھی۔ نظریۂ استدلال اور ثبوت کو ارسطاطالیس تحلیلات یعنی انالوطیقی سے موسوم کرتا ہے۔ تحلیلات اولیٰ میں استدلال کی بحث ہے اور تحلیلات آخری میں ثبوت اور تحدید اور تقسیم اور استقرائی طریق عمل کا بیان ہے۔ نظریۂ استدلال ناظرانہ جس میں ظنیات سے استدلال کیا جاتا ہے اس کو طوبیقی کہتا ہے۔ مقالۂ پیری ارمیناس میں قضیہ اور تصدیق یا حکم کی بحث ہے۔ اور مقالۂ پیری کیٹی گزریون (قاطیغوریاس) یعنی مقولات عشر کا بیان ہے (اگر چہ اس مقالہ کی تصنیف میں شک ہے کہ وہ حکیم موصوف کی تصنیف ہے یا نہیں) قاطیغوریاس کے مقالہ میں اساسی تصورات کی بحث ہے۔ ارسطاطالیس کی تصنیفات کے تدوین کرنے والوں

اورشرح لکھنے والوں نے اس کے مقالوں کوان ناموں سے نامزد کیا ہے اور کل مجموعہ کوارگینس (ارغنوں) یعنی آلہ اور جس علم کی اس میں بحث ہے اس کولاایک یعنی منطق کہا ہے (یہ نام ارسطو نے نہیں ایجاد کئے) ارسطاطالیس نے صرف اصطلاح تحلیلات سے کام لیا ہے۔ حکمائے رواقیین جن میں سے زینو Zeno اور خیر مسیپوس Chrysippus قابل ذکر ہیں۔ ارسطاطالیس کی منطق کومبحث علم کے مطالب سے اور شرطی اور انفصالی استدلال کے نظریہ سے مکمل کیا۔ چھٹی صدی مسیحی کے بعد نہایت اہم قضایا کتاب ارغنوں کے 'فنون شعبہ' کے متن کی کتابوں میں داخل کئے گئے۔ اس طرح زمانہ وسطی میں منطق عیسائی مدرسوں کی نصاب تعلیم میں شامل ہوئی۔ اس تعلیم کا بدل کے ڈایالکٹک (مناظرہ) نام رکھا گیا تاکہ رواقیین کی تقسیم منطق کے مطابق ہو جائے۔ اس لئے کہ ان حکما نے لاجک کو دو قسموں میں تقسیم کردیا تھا ایک کا نام مناظرہ اور دوسرے کا نام ریطور بقیہ خطابت رکھا (ف 3 'د1 'د4 'د1 'ملاخط ہو) عہد وسطی کے مدرسین کی فلسفیانہ تصانیف میں منطق پر خاص توجہ تھی اور ارسطاطالیس سلوجسٹک (مسئلہ قیاس) یعنی نظریۂ استدلال اور اس کی تکمیل میں بہت نزاکتیں پیدا کی گئیں۔ دقیق استخراج قابل تسلیم اور نا قابل تسلیم استدلال کا عمل میں آیا۔ معیار یہ تھا کہ عام یا خاص صورت کیا ہے۔ ایجابی ہے یا سلبی اس معیار میں تصدیقات کی کیفیت کا بیان تھا۔ اسی زمانہ میں نامنلزم اسمیت اور ریلزم حقیقت کے تنازع نے بڑا کام کیا اسمیت کے طرفدار کہتے تھے کہ عام تصورات صرف نام ہیں (کلیات کے نام) اور اہل حقیقت یہ ادعا کرتے تھے کہ وہ خاص تعینات ہیں۔ وہ حقیقی ماہیت اشیاء کی ہے (یعنی ان اسماء کا مسمی حقیقتاً موجود ہے) جن کو وہ اکلیت اور حقیقت کہتے تھے۔

2- زمانہ متاخرین ارسطاطالیسی منطق ایک زمانے تک اپنے مرتبہ پر قائم رہی میلانختس Melancthons تن کی کتابوں میں شامل ہو کے یہ پراٹسٹنٹ مذہب کے مدرسوں میں بھی موجود رہی۔ مگر عام بغاوت ارسطاطالیس کی منطق اور عہد وسطی کے مدرسین کے خلاف جدید فلسفہ کے ظہور سے پیدا ہوئی وہ اس دور کی خصوصیت میں داخل ہے۔ اس میں مختلف تغیرات ہوتے رہے جو کبھی شدید تھے اور کبھی نسبتہً خفیف۔ یہ علوم کے رنگ ہی کو بدلنا چاہتے تھے پطرس ریمس (1572) خود ارسطاطالیسی مفاہیم کے بالکل خلاف نہ تھا اس کے ریزہ چیں جتنی سرگرمی دکھاتے تھے۔ ریمس نے خاص خدمت یہ کی کہ اس نے منطق کو مرتب کردیا یہ ترتیب کسی قدر خفیف تبدیلی کے ساتھ ہمارے زمانے تک پہنچی۔ منطق کے چار حصے کئے گئے نظریات 1- تصور 2- تصدیق

ـ یعنی حقیقت نفس الامری رکھتے ہیں۔ 12م

3- واستدلال 4- اسلوب۔ بیکن کے حملے میں زیادہ قوت تھی۔ اُس نے قیاس اور استخراجی عمل کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا۔ اس بنیاد پر کہ اس سے علم میں کوئی ترقی نہیں ہوتی اس نے استقراء کی مدح سرائی کی کہ یہی سچا اور سیدھا راستہ اکتساب علوم کا ہے یہ کہ اس نے ارسطاطالیس کا مقابلہ کیا یہ اس کی کتاب کے نام ہی سے ظاہر ہے کیونکہ اس نے اپنی تصنیف کا نام ارغنون جدید (قانون) رکھا۔ یہ تو مسلم ہے کہ بیکن نے جس طریقہ کو استقراء کہا تھا وہ آج کل استقراء نہیں سمجھا جاتا۔ اس سے قطع نظر کر کے بھی جو تحریک اُس نے علوم کی تکمیل کیلئے پیدا کی تھی گو کہ وہ سختی سے خالی نہ تھی۔ اس کی تحریک نے اُن طریقوں کو جن سے اہل تجربہ نے گزشتہ زمانے میں کام لیا تھا یا آئندہ کام میں لائیں گے چونکہ تجربی علوم کی بیداری کو بیکن نے دیکھ لیا تھا لہٰذا بلاشک منطق کی تاریخ اس سے بہت کچھ متاثر ہوئی۔ وہ تحقیقات جس کو اسکے بعد کے زمانے کے عقلا نے اپنے ذمے لیا مثل ہابس ولوک و برکلے و ہیوم کے وہ اُن کے فہم کی رسائی اور ذکاوت ہی پر صرف دلالت نہیں کرتی بلکہ ہمیشہ کارآمد رہے گی۔

وہ اسلوبی ضابطے جن کو دی کارٹس نے بیان کیا تھا اُن کا کچھ ایسا اثر نہیں ہوا۔ سلاست اور صفائی کو اس نے علوم کی سچائی کا معیار قرار دیا۔ اُس نے اس سے زیادہ کا مطالبہ نہیں کیا کہ مشکلات کی تحلیل کر دی جائے (یعنی تنازع کے محل کو واضح کر دیا جائے) خیالات کی ترتیب باقاعدہ ہو اور تفحص (دریافت) کرنے سے جو واقعات معلوم ہوئے ہوں اُن کی تخلیص شایستہ طریقہ سے ہو ریاضیات سے اس کو ادائے مطالب کی بہترین مثال دستیاب ہوئی تھی۔ اسپنوزا نے ریاضیات کو اس سے بھی بلند تر مرتبے پر سمجھا لائبنز اور ولف نے تو یہ کوشش کی کہ تمام علوم کا طریقہ عمل تاحد امکان ریاضی کے نمونے پر ہو۔ ولف نے ایک نظامی منطق لکھی جس کو اس نے علی العموم فلسفہ کی بنیاد قرار دیا (ف 3 و 3 ملاحظہ ہو) اُس نے منطق کو اپنے معمول کے طریقوں سے دو تعلیموں میں تقسیم کیا نظری اور عملی۔ اول یعنی نظری میں تصور تصدیق اور استدلال کی بحث ہے ارسطاطالیسی طرز سے دوسرے یعنی عملی میں صرف اصطلاحی علمی اسالیب کا بیان ہی نہیں ہے بلکہ اُس نے اُس کے مشابہ قواعد زندگی بسر کرنے کیلئے بھی تجویز کیے ہیں۔

3- ہم کانٹ کے ممنون ہیں کہ اس نے منطق سے علمیات یا مبحث علم کو علیحدہ کر دیا اور موضوع بحث کی تقسیم مفید اور نتیجہ خیز طریقے سے کی۔ اس نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ یہ وہ علم ہے جس میں عقل یا فہم کے درست استعمال سے اولی اور بدیہی اصول کے موافق بحث کرتے ہیں کہ تعقل کس طرح سے ہو یعنی ایک طرف تو انجام (غایت) تصور پر اس کو محمول کریں

تا کہ یہ ایک اساسی (ناموسی ؎) تعلیم ہے۔ اور دوسری جانب وہ محض صوری وظیفہ منطق کے حوالے کرتا ہے۔ کانٹ کی تقسیم منطق کی اس شجرہ سے بخوبی واضح ہو جاتی ہے۔

منطق

عام — خاص

عام: خالص — عملی

خالص: مسئلہ ارکان — بحث اسلوب

یہ ترتیب عام طور پر مقبول ہو چکی ہے اس کا اصل فرق اسلوب کی بحث ہے یعنی نظریہ صورت کو نظریہ ارکان یعنی (تصور و تصدیق اور استدلال سے جدا کر دیا ہے۔ زمانہ متاخرین میں ایک پورا سلسلہ منطق کے عمدہ اور صوری رسائل کا شائع ہوا ان سب میں جان اسٹوارٹ مل کو 1874ء سب سے بلند مرتبے پر جگہ دینا چاہیئے وہ پہلا مصلح یا ریفارمر منطق کا تھا۔ مل کا نظام منطق عقلی اور استقرائی 1843ء میں شائع ہوا اور مصنف کی وفات سے پہلے اس کی کتاب آٹھ مرتبہ طبع ہوئی۔ انگریزی منطق کی روایات کے تتبع سے مل نے استقراء کو اپنی تمام تحقیقات کا مرکز بنا دیا اور اُس نے استخراج اور قیاس کو کچھ اہمیت نہیں دی۔ ایف یومبروگ سسٹم ڈرلا جک F.Ueberweg Sytemder Logik (طبع پنجم جس پر نظر ثانی کی جورگن بونا میر (Jurgen Bona Meyer) (نے 1882ء) خصوصیت کے ساتھ تاریخی استطرادی ؎ نظر کے لئے بہت ہی مفید ہے۔ ایم ڈبلو ڈوروبش M.W. Drobisch نے اپنی تصنیف نیو دار اسٹیلنگ ڈرلا جک Neue Darstellung der Logik (طبع پنجم 1887ء) میں یہ کوشش کی ہے کہ ایک خالص صوری منطق ہربرٹ کے اصول پر وضع کی جائے (دیکھو ف 702)۔

سب سے آخر زمانے کی جرمن تصانیف میں ایک طرف تو یہ کوشش کی گئی کہ ایک درمیانی راستہ ہیگل کے مابعد الطبیعی منطقی مفہوم میں (دیکھو ف 3-4) اور ہربرٹ کے خالص صوری مطمح نظر

؎ لفظ نارمیٹو یونانی نام سے مشتق ہے۔ جس کے معنی قانون کے ہیں۔ ہمارے عربی فلسفہ میں یہ لفظ ناموس ہے جس کے معنی شریعت یا قانون کے ہیں مجازاً جبرئیلؑ کو "ناموس اکبر" یعنی بڑا معلم قانون کا کہتے ہیں کیونکہ ان کے ذریعہ سے انبیاء علیہم السلام کو شریعت عطا ہوئی ہے۔ 12م

؎ استطراد سے مراد ہے اصل مبحث کو ملتوی کر کے کسی اور مبحث کو چھیڑ دینا یا اس پر ایک تبصرہ یا حاشیہ لکھ دینا۔ 14

میں نکالا جائے۔ اسی وقت میں بہت سے اہم اختلافات بعض اجزائے منطق کی بحث میں داخل کئے گئے۔ مثلا سی سگوارٹ C. Sigwart (لاجک طبع دوم بر جلد 1889-1893) جس کو ترجمہ کیا ہیلن فندی Helen Dendy (1994) میں نے اپنی بحثوں میں تصدیق کو نمایاں مقام پر جگہ دی۔ حالانکہ بی ارڈواں B. Erdmann نے (لاجک جلد اول 1892) کم از کم برائے نام نظریہ تصور کو بالکل طرح کردیا۔ ایچ لوٹز H. Lotze نے (سسٹم ڈر فلاسوفی System der Philosophie) (جز اول منطق طبع ثانی 1880 ترجمہ انگریزی طبع ثانی 1888) ڈبلو شوپی W. Struppe (ارکن ٹنیسی تھیوری ٹشی لاجک Erkenntniss thoretische Logik 1878) اور ڈبلیو ونڈٹ W. Wundt نے (لاجک طبع ثانی 2 جلدیں 1893 فف) علمیات ابحث علم) کی تحقیقات کو باضابطہ صوری منطقی نظریہ کی تکمیل کے ساتھ ملادیا ہے پس Lipps کی گرنڈ زوگ Grund Zuge Der Logik (ڈر لاجک 1893 مختصر لیکن نہایت واضح اور مفید تحقیق منطق کے نفسی نقطۂ نظر سے ہے۔ بالآخر تاریخی رسائل میں کے ون پرنٹل کسٹی خیسی درلاجک ام اینڈ لینڈی K. Von Prantl Geschichte der Logik im Abenlande کی ضخیم تصنیف کا ہم ذکر کریں گے جس کی چار جلدیں (1885-70) شائع ہوئیں افسوس ہے کہ ناظرین کو سولہویں صدی کے پہلے تیس سال کے آگے نہیں لیجاتے پھر ایف کی کتاب ہارمس گیسختی خیسی ذرلاجک F. Harms Geschichte der Logik (1881) کی ہے۔

4- اس میں کوئی شبہ نہیں کہ منطق فلسفیانہ تعلیمات میں سب سے بڑھی چڑھی تعلیم ہے۔ اس اعتبار سے بھی کہ اس کا بیان نہایت عمدہ ہے اور اس لئے بھی کہ اس کے بیانات یقینی اور قطعی ہیں۔ تاہم اس علم کے طریق بحث میں اور ہر شخص کے خاص نظریہ میں اختلافات ہیں جیسے علوم میں ہوا کرتے ہیں۔ ہیگل کا یہ قاعدہ کہ عقل اور وجود بعینہ یکساں ہیں اور وہ مابعد الطبیعی منطق جو اس مسلمہ کی جہت سے پیدا ہوئی ہے البتہ اس زمانہ میں بالکل متروک ہے اس ترک کے شکریہ کی سزاوار خصوصاً بیرن دی لن برک Trendelenberg کی مخالفانہ تنقید ہے لاجسخی انٹر سچنگن Logische Unter suchungen (طبع سوم 1870) لیکن اس کے ساتھ ہی علمیات کے متعلق خالص صوری منطق ہے جس کی جڑ بنیاد علم نفس پر نشو ونما پا چکی ہے اور خوب پھولی پھلی ہے۔ اسی عہد کے متصل چند دہاکوں (عشرات سنین) میں ریاضی منطق علوم کی فہرست میں شامل ہوگئی ہے۔ علمیات کی بنیا پر جو منطق پیدا ہوئی ہے وہ منطق کے مسائل کے متعلق عام علمی مواد سے

بحث کرتی ہے۔ خالص صوری منطق تمام علمی مواد سے کوئی تعلق نہیں رکھتی ۔ نہ صورتوں کی دلالت سے اس مواد پر نفسیاتی مطمح نظر سے منطق ایک شعبہ علم نفس کا ہے تعقل خصوصاً صحیح تعقل نفسی طریقے سے سمجھا جاتا ہے۔ آخر میں ریاضی منطق کا یہ لقب اس لئے ہوا کہ ایک جدید نظام رموز یعنی علامتوں کے استعمال کا ایجاد ہوگیا ہے جس کو کالکولس یا منطقی محاسبہ سمجھنا چاہئے۔ پھر ایک امتیاز منطق کے رسائل میں یہ ہے کہ بعض نے ان میں سے قانونی صفت پر اس علم کے اصرار کیا ہے یعنی ایسے ضوابط اور قواعد وضع کئے ہیں کہ خیال اُن پر عمل کرے یا وہ وسائل جن میں صرف علمی خیالات پر جو اس علم سے تعلق رکھتے ہیں نظر کی گئی ہے۔ یعنی اس علم کے مسائل کو واضح بیان اور ان کی تحقیق ان کا ایک عمدہ موضوع ہے ان اختلافی آراء کے ہوتے ہوئے ہم یہ کوشش نہیں کر سکتے کہ مختلف نظریات پر انتقادی نظر کی جائے۔ بلکہ ہم اپنی تحریر کو اس پر محدود رکھیں گے کہ موجودہ نظر جو علم منطق کے متعلق ہے اُس کو ترتیب سے ناظرین کے سامنے پیش کردیں۔

5- ہم نے پیشتر (ف 105) منطق کی یہ تعریف کی تھی کہ وہ علم کے صوری اصول کا علم ہے۔ صوری اصول سے ہماری مراد ہے عام اضافات جو اکتساب علم کی ہر صورت میں مقدم ہوا کرتے ہیں وہ ارتباطات جو معروضات علم یعنی معلومات میں اور اُن رموز یا علامات (لفظ حرف اشکال میں ہیں جو رموز یا علامات ان چیزوں پر یعنی ہمارے معلومات پر دلالت کرتے ہیں۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہر زبان کے لغات میں ایسی علامتیں یعنی الفاظ موجود ہیں جو اشیاء پر دلالت کرتے ہیں تو کیا علم لغت منطق ہے) کہہ سکتے ہیں کہ لغات ہم کو وہ نسبتیں بتاتے ہیں جو اشیاء اور اُن کے ناموں میں ہیں یا مکالمات یا کسی طور کا افادہ یعنی اطلاع دہی وہ بھی اس طور کی جس کو لفظ ومعنی سے تعلق ہو۔ یہ علم لغت کا عنوان ہے۔ منطق میں اور اس میں بڑا فرق ہے۔ منطق میں یہ کوشش نہیں کی جاتی کہ ہر علامت یا لفظ کے جتنے معنی ہوں وہ بیان کردیئے جائیں منطق میں علمی توضیح ان نسبتوں کی جو اشیاء اور اُن کے رموز میں ہے مذکورہ ہوتی ہے۔ اس علم کو عام اور کلی واقعات سے تعلق ہے اور ایسے قوانین سے جو ان نسبتوں میں پائے جاتے ہیں یعنی منطق وہ شرطیں جس کے تحت میں ہر خاص نظام تسمیہ* اور اصطلاحات علمی کا ہے کہ یہ کس طرح پیدا کیا جائے اور اس کا استعمال کیونکر ہو۔ لیکن منطق میں اس کے سوا اور بھی کچھ ہوتا ہے۔ علم منطق کو صرف اس قسم کے معلومات سے تعلق ہے جس سے صحیح علمی نتیجہ پیدا ہو اور اسی لئے منطق کا یہ دعوی ہے کہ وہ تمام علوم

* وہ اشیاء جن سے کسی علم میں بحث کی جاتی ہے اُن کے مناسب نام مقرر کرنا اس کو تسمیہ کہتے ہیں اور علمی مطالب کے ادا کرنے کے لئے جو محاورات مقرر کئے جاتے ہیں اُن کو اس علم کے اصطلاحات کہتے ہیں۔12 م

کا افتتاحی مقدمہ ہے۔ چونکہ کسی علم کے مقصد کو محدود کر دینا گویا اس کی صحیح حد ہے اور اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اس علم سے کیا کیا کام نکلے گا کونسی علمی ضرورت پوری ہو گی منطق میں مختلف علمی طریقوں پر غور نہیں کیا جاتا خواہ وہی راستے کیوں نہ ہوں جو گزشتہ زمانے میں پامال ہو چکے ہیں۔ منطق ایک مقنن کا کام دیتی ہے یہ قوانین کے پیدا کرنے کی ممارست اور تعلیم ہے۔ یعنی یہ ایسا علم نہیں جس میں کچھ امور بطور علمی اساس کے دیئے ہوئے ہوں بلکہ اس کو مثالی ~ کہنا چاہئے اس کا تحقیق بعض شرائط سے مشروط ہے۔ تمام علوم کی تکمیل کی یہ حد ہے کہ وہ کلی ضابطہ پیدا کریں جو کلیۃً صحیح ہوں یا ایک نظام ایسے ضابطوں کا جو کلیۃً صحیح ہوں۔ منطق ہم کو ایسی تکمیل کی شرطیں تعلیم کرتی ہے یعنی علمی تحقیقات کے کلی قانون بناتی ہے اس معنی سے منطق کی مروجہ تعریف کو ہم قبول کر سکتے ہیں یعنی فن تعقل۔ لفظ تعقل کے تحت میں وہ تمام اعمال داخل ہیں جن میں حقیقی نفس الامری شرائط سے یہ مقاصد حاصل ہوں گے کہ مفید تصوارت پیدا ہو جائیں گے ایک نظام تقسیم کا درست ہو جائے گا استقرائی یا استخراجی طریقۂ عمل کی تدوین ہو جائے گی وغیرہ۔ اور چونکہ کامل علمی توجیہ ان تمام ضابطوں کی یہ چاہتی ہے کہ عناصر یعنی مبادی کا علم پہلے ہی سے ہو۔ جن سے ضابطوں کا تعین ہوتا ہے۔ لہٰذا منطق علم السالیب نہیں ہے بلکہ مبادی علوم کے نظریات اور ابتدائی طریقۂ عمل بھی اس میں داخل ہیں۔ مثلاً تصور یعنی ایک علامت (لفظ) کے معنی ایک منطقی عنصر ہے۔ ہر ضابطۂ علمی میں اور تصدیق خود ہی ایک ضابطہ ہوتا ہے۔ وہ بھی تعقل کے پیچیدہ سلسلوں میں ایک عنصر ہے۔ اور اس استدلال ایک اجتماع علمی ضوابط کا ہے۔ یہ عنصر بلند تر مرتبے پر ہے۔ ہر تفصیلی علمی احتجاج میں اس طریقے سے نظریہ تصور (1) تصدیق (2) حجت (3) ضروری افتتاحی مبراء ہیں منطق کے قانون سازی کے وظیفے میں چاہئے کہ منطق اس وظیفہ کو بجالائے علم الاسالیب ~ ہونے کی حیثیت سے۔

6- چند انتقادی بیانات منطق کی نفسیاتی اور ریاضیاتی طریقوں پر منطقی بحثوں کے ناظرین کو اس علم کی ماہیت اور رغایت کے بارے میں ہمارے رائے کے موافق سمجھنے میں مدد دیں گے۔ اس سے تو کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ علمی ضوابط مع اپنے تمام متعلقات کے وہی ہیں جن کو ذہنوں نے

~ سب سے کامل فردعلم کی جو اور علموں کے لئے نمونے کا کام دیتی ہے۔ 12م

~ خلاصہ تقریر مصنف کا یہ ہے کہ منطق صرف علمی اسالیب کا بیان نہیں ہے۔ بلکہ مواد علمی کی جانچ بھی منطق ہی کا وظیفہ ہے۔ اس تمام مواد کی تدوین بھی منطق کو اس طریقہ سے کرنا چاہئے جس طرح منطق اور علوم کے لئے ضوابط مہیا کرتی ہے اسی طرح خود اپنی تدوین اور ترتیب میں منطق کو اپنے وظیفہ سے کام لینا چاہئے۔

مرتب کیا ہے خواہ لکھا ہے خواہ زبان سے ادا کیا ہے۔ لہٰذا اس تحریر یا تقریر کو ارادی افعال یا فکری فعلیت افراد انسان کی سمجھنا چاہئے۔ لیکن اس سبب سے ہم منطق کو علم النفس کے تحت میں نہیں لا سکتے۔ کیونکہ (1) منطق اور علمیات ایک شعبۂ علمی کی حیثیت سے کلی علم العلم (علم العلوم) کے اجزاء ہیں اور ان کا مرتبہ یہ ہے کہ تمام علوم پر مقدم ہوں حتیٰ کہ علم النفس پر بھی اس سے ظاہر ہے کہ منطق علم نفس کا شعبہ نہیں ہو سکتی۔ اگر ایسا ہوتا تو پھر کسی طرح منطق اپنا وظیفہ نہیں بجا لا سکتی۔ جس حد تک علم نفس کا تعلق ہے۔ (2) جب کہ موضوع بحث منطق اور علم نفس کا ایک ہی ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ منطق کی بحث جداگانہ نقطہ نظر سے ہوگی۔ علم نفس بحث کرتا ہے تصور سے یہ معلوم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ تصوارت کسی جزئی یا فرد انسان کی حیات میں کس طرح پیدا ہوتے ہیں اور اُن کے استعمال میں کونسی نفسی حالتیں ضمناً شامل ہیں۔ چاہے کہ علم نفس سے اُن سوالوں کا جواب دیا جائے جو کلی یا جزئی مثالیات ؎ (مقولات یا مفاہیم) کی ماہیت کے بارے میں ہوں۔ یا یہ کہ رموز (الفاظ) کی محاکات مختلف تصوارت سے کس طرح ہوتی ہے یا یہ کہ سننے پڑھنے لکھنے والا موضوع (ذات انسان) کی حالتیں کیا ہوتی ہیں۔ منطقی بحث تصوارت کی اس تحقیقات سے بالکل بیگانہ ہے۔ منطق میں تصوارت سے دو نسبتیں مراد ہیں۔ جو کہ لفظ اور معنی یا اسم اور مسمّی میں ہوتی ہیں اور منطق میں صرف ان نسبتوں کی عام صورتوں سے بحث ہوتی ہے اور یہ کہ وہ خارجی یا نفس الامری شرائط کیا ہیں جن میں اس کا استعمال کیا جاتا ہے۔ (3) یہ واقعہ کہ تصدیقات کو ارادی افعال یا اعمال کہنا چاہئے۔ ان کی صحت اور عدم صحت کے بارے میں یا ان کے صدق و کذب کے بارے میں ہم کو کچھ بھی نہیں بتایا جاتا بلکہ اس کے برخلاف علمی ضابطہ کا موقوف ہونا ذات موضوع (فرد انسان) پر جس نے اتفاقاً اس کو استعمال کیا ہے منطق سے کلیۃً غیر متعلق ہے۔ اس کو منطق سے کچھ سروکار نہیں کہ تصدیق پڑھی گئی ہے سنی گئی ہے یا لکھی گئی ہے یا اس سے ذہن میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ توجہ کا کس حد تک اس میں دخل ہے وغیرہ۔ (4) جب ہم منطق کو علم نفس سے جدا کر لیتے ہیں اس طریقہ سے جس کا مذکور ہوا ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ منطق نے ایک کامل عمل ہونے کا مرتبہ کیونکر حاصل کیا اور پھر ایسے قدیم عہد میں جب کہ اور علوم بالکل ابتدائی حالت میں تھے اور پھر اس میں عہد قدیم سے اب تک کچھ ایسا تغیر بھی نہ ہوا اگرچہ اس عہد میں علم نفس میں بہت کچھ ترقیاں ہوئیں۔

7- اس جدید علم یعنی ریاضی منطق میں یہ جستجو کی جاتی ہے کہ تمام نسبتوں کو جو تصورات میں

؎ مثالیہ۔ لفظ انگریزی ایڈیہ کا ترجمہ ہے۔ عموماً ایڈیہ کو تصور بھی کہتے ہیں مگر تصور اور ایڈیہ میں فرق ہے لہٰذا یہ اصطلاح اختیار کرنا مناسب ہے۔ 12م

ہیں تحلیلی طریقہ سے مناسب علامات کے ذریعہ سے ادا کریں اور ریاضی کے طریقہ عکس اور نقل (جن سے جبری مساوات میں کوئی مقدار مبادلت کی ایک طرف سے دوسری طرف منتقل کی جاتی ہے نتیجے نکالیں اور جدید واقعات کو استخراج کریں معطیہ یا موجودہ اساس پر بنیاد منطق محاسبہ کی اپنی صحیح صورت کے اعتبار سے بول G. Boole نے رکھی تھی اپنی کتاب ''تحقیق قوانین تعقل'' Investigation of the Laws of thought (1854) میں اس کے بعد ڈبلیو ایس جیونس W.S. Jevons جے وین J. Venn، سی ایس پیرس C.S. Pierce اور ای شروڈر (ورلسنگن او بر ڈائی ایمجبرہ درالاجک اول تکمیل کیلئے سعی بلیغ کی ہم اس کے طریقہ عمل کو ایک سادہ مثال سے سمجھا سکتے ہیں بنیادی صورت تمام اقترانی تصدیقات کی اس نسبت سے ادا کی جاتی ہے۔ ا - ب درحالیکہ علامت = سے استداد کی مساوات بیان کی جاتی ہے اور علامت) یعنی تابع ہونا اکا ب سے۔ پس اگر ا - ب اور ب - ح تو یہ نتیجہ نکلے گا کہ ا - ح۔ ایک بھاری اعتراض اس نظر یہ پر یہ ہے کہ اس میں تمام نسبتیں جو تصورات میں ہیں وہ محض وسعت یعنی عموم وخصوص میں محدود ہوئی ہیں۔ اس زمانے میں کوشش کی گئی ہے اور کچھ کامیابی بھی ہوئی ہے کہ عام وخاص کے ماورا بھی تجاوز کیا جائے اور تصوارت کے مظروف کو اسی مثل ریاضی کے طریقہ بیان کے تابع کریں یعنی (منطق ظرف ومظروف) ہم مندرجہ ذیل حجتوں کی جانب توجہ کو مبذول کرانا چاہتے ہیں۔

1- سوائے بعض خفیف مستثنیات کے ریاضی منطق بالکل فضول ہے اس سے کچھ حاصل نہیں ہوتا جو بیانی منطق سے بسہولت نہیں حاصل ہو سکتا۔ اس میں یہ بات مان لی گئی ہے کہ معمولی منطق میں جو طرز عبارت جاری ہے اس سے ناظرین کو اپنائیت ہے بلکہ یہ بھی مان لیا گیا ہے کہ رمزی عبارت جو اس قسم کی منطق کے لئے بھی مخصوص ہے۔ اس کو بھی ناظرین بخوبی جانتے ہیں۔

2- بحث کے اسلوب میں منطقی اصطلاحات پر ظلم کیا گیا ہے اُس کا اظہار کبھی نہیں ہوتا بغیر اس کے کہ ان کو باعتبار کمیت اور کیفیت ریاضی کا لباس نہ پہنایا گیا ہو۔ بلاشک اس میں بہت کچھ ایسا مواد ہے (نظریہ تصور اور استقرا مثلاً) جس کو صحت کے ساتھ ریاضی کی صورت میں ادا ہی نہیں کر سکتے۔

3- اس کی آزمائش اگلے وقتوں میں بھی اکثر کی گئی تھی کہ منطق کے بعض اجزا یا نسبتیں ایک سادہ طریقہ سے نقشہ کی صورت میں دکھائیں۔ ہندسی اشکال کی مدد سے یا مختصر تحلیل ثبوت سے لیکن طرز عمل ایک ایسا طرز عمل ہے جو خود ریاضی میں اختیار کیا گیا تھا۔ منطقی ارتباط کا واقعی اظہار۔ یہ کسی معنی سے ریاضی منطق نہیں ہو سکتی۔

4- یہ صاف ظاہر ہے کہ ریاضی کی صورت میں بیان کرنے سے منطق کو فائدہ نہیں پہنچتا نہ اس کی قوت بڑھتی ہے نہ صحت میں کچھ اضافہ ہوتا ہے ریاضی کی قوت اور صحت خود منطق سے ہے۔ صرف اس لئے کہ ریاضی بمقابلہ اور علوم کی پیچیدہ بیانی اور خلط مبحث سے جو اور علوم میں ہے آزاد ہے۔ اس کے مواد کی کما حقہ تعریف ہو چکی ہے یا جس کا موضوع عام شعور میں اس طرح داخل ہو چکا ہے کہ اس سے نہایت صحیح طور سے اور بلا کسی تعقید کے ذہن فوراً متاثر ہوتا ہے اور اس سے منطق کی صحت اور ضرورت کا خیال ذہن نشین ہو جاتا ہے۔

5- ریاضی منطق میں سوائے چند خاص مصطلحات کے اور کیا رکھا ہے۔ اگر چہ اسکے طرفدار اس بات کو نہ سمجھ سکیں۔ اس قسم کی منطق میں ایک خاص طریقہ سے تصورات اور تصدیقات کو باہم خلط کر کے جمع کیا ہے۔ یہ کوئی معقولی نظریہ یا ایسا استعمال علم کا جس سے کوئی علمی غرض پوری ہو نہیں ہے۔ پس تو یہ منطق ہی نہیں ہے جس سے مذکورۂ بالا غرض حاصل ہو کیونکہ یہی تو منطق کا عین مقصد ہے۔

اس کے متعلق کتابیں

لالا جک اول آرٹ دی پنسیر **1662 La Logique ou l'art de penser**
اور اس کے بعد (یہ بورٹ رائل لاجک ہیجو دی کارٹیس **The Cartesian School** کے فرقے کی بہت مشہور کتاب ہے دیکھو ص 41) ایف ایچ بریڈلی **Bradley** پرنسپلس آف (اصول منطق) (1883 دیکھو ص 42) بی بوسن کوئٹ **Bosanquet** فالوجی آف ناکج **Port Royal' Logie**-یعنی منطق صور علمیہ 1888)

ب مخصوص فلسفیانہ تعلیمات

ف فلسفہ طبیعی

1- فلسفیانہ خیالات کی ابتدا قدیم یونان میں فلسفہ طبیعی سے ہوئی تھی۔ دو خاص فرقے حکماء قبل سقراط عہد کے عموماً فلسفہ طبیعی میں متقدمین اور مابعد متقدمین کہے جاتے ہیں۔ وہ تمام کوششیں اس زمانے کی جو حقیقت کے دریافت کے لئے کی گئیں تھیں اُن سب کا رُخ فطرت کی جانب تھا۔ یعنی عالم خارجی میں جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے بلاشک اس مقصد نے اس زمانے کی علمی تحقیقات میں اتنا کام کیا کہ جب ذہن اور ذہنیات کی جانب توجہ ہوئی پھر بھی جن کی کوششوں نے دلوں کو اپنی جانب متوجہ کیا وہ وہی لوگ تھے جنہوں نے اشیاء خارجیہ کے علم کے متعلق بہت کچھ کام کیا تھا۔ عالم پر کیوں اس قدر توجہ پہلے پہل کی گئی اس کے سبب کا دریافت کرنا کچھ مشکل نہیں ہے خصوصاً اُس عہد میں جبکہ فلسفیانہ تحقیق کا ذوق نیا نیا پیدا ہوا تھا۔

1- آج بھی عام خیال انہیں چیزوں پر جاتا ہے۔ جو ٹھوس ہیں وزن رکھتی ہیں جن میں رنگ ہیں کھنک ہے۔ انہیں چیزوں کو مطلقاً موجود خیال کرتے ہیں اور بالکلیہ اُس چیز کو چھوڑ دیتے ہیں جو کہ مدرک کی ذات سے متعلق ہے جس نے بلاشبہ ان اشیاء کو معلوم کیا ہے جس کو ان چیزوں کا ادراک ہوا ہے۔ شیئیت کو ان چیزوں سے منسوب کرنا اور ان کو شئے سمجھنا یہ ہمارا طبیعی فعل ہے یہ ہمارا انداز ہے کہ ہم تجربے کریں اور یہ عقل کی پختہ کاری ہے جو ہم کو یہ سکھاتی ہے کہ جن چیزوں کو ہم کوئی شے سمجھتے ہیں وہ درحقیقت کچھ تو اندرونی اور بیرونی اجزائے موثرہ کی پیدا کی ہوئی ہے اور کچھ دی ہوئی یعنی مفروض ہے۔ ابتدا میں کسی نہ کسی طرح خصوصیت کے ساتھ ہمارے تصور کو بخشی گئی ہے۔ علم فقہ اللغۃ (فیلالوجی) سے یہ حکم نکلتا ہے۔

اور اس کا ثبوت ملتا ہے کہ محسوسات کے نام پہلے ایجاد ہوئے ہیں بہ نسبت داخلی افعال کے ناموں کے جو درحقیقت ہمارے ذاتی افعال ہیں مثلاً دیکھنا سنا محسوس کرنا ادراک کرنا وغیرہ۔

2- ابتدائی تمدن میں جو شوق پہلے پہل ہوا وہ کلیۃً عالم خارجی سے متعلق تھا یہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فطری طریقۂ عمل کے علم کو بہت ہی اہمیت دی گئی تھی اس غرض سے کہ ہم اُن سے کام لے

سکیں وہ ہمارے محکوم ہوں ہم اُن کے وقوع کا اندازہ پہلے سے کر سکیں وہ قبل وقوع معلوم ہو جایا کریں۔ بے شک عموماً یہ کہنا درست ہے کہ علمی شوق سے جہاں کہیں سامنا ہوا اس کی جڑ ذاتی حفاظت کی سرگرمی میں پائی گئی اور یہ کہ جب (جیسے یہاں فلسفہ کا حال ہے دیکھو ف 2/2) اس کی تکمیل شروع ہوتی ہے اور ذاتی قوت پیدا کرنے لگتا ہے تو اس کے طریقے کا پتا ایک زمانے تک اس فکر کے ساتھ ملتا ہے کہ وہی علم زیادہ قیمتی ہے اور مفید بھی ہے جس کا اکتساب عملی زندگی کے اغراض سے کیا جاتا ہے۔

2- بہت عمدہ اور اہم نظریہ فلسفہ طبیعی کا عہد قدیم میں اہل یونان کے خیال میں بلکہ تمام عالم میں وہ نظریہ تھا جس میں ذرات (اجزاء صغار) کے مسئلہ کی توضیح کی گئی تھی (اگلے زمانے میں حکیم ذی مقراطیس کا یہ مذہب تھا کہ عالم چھوٹے چھوٹے ذروں[1] سے بنا ہوا ہے جن میں ہر ذرہ اگرچہ فرضی اجزاء رکھتا ہے مگر خارج میں کاٹ کے یا توڑ کے اس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ اسی مسئلہ کو متکلمین اسلام نے اجزاء لا تجزیٰ کی صورت میں لا کے اختیار کیا۔ متاخرین یورپ میں یہ مسئلہ آج بھی جاری ہے) یہ حکماء وہ لوگ تھے جنہوں نے سب سے پہلے عالم خارجی کا ذہن سے امتیاز کیا وہ کہتے تھے کہ عالم خارجی کمیت کے اعتبار سے قابل دریافت ہے اور عالم باطن کیفیت کے اعتبار سے۔ یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ یہ خالص میکانی نظریہ فطرت جس نے دوبارہ متاخرین کے فلسفہ میں ظہور کیا کسی حد تک ضروری نتیجہ تھا انکسامیتس کے نظریہ کا کہ ہوا جو ہر کل اشیاء کا ہے) اس عہد کے بعد یونان میں اور عہد وسطیٰ میں بھی مسئلہ ذرات خواہ وہ علمی تحقیقات کے لئے کیسا ہی عمدہ کیوں نہ ہو مگر اس کی جگہ افلاطون اور ارسطا طالیس کے مسئلہ نے لے لی۔ ان حکما نے یہ سکھایا کہ وہ اشیاء جو فطرت میں پائی جاتی ہیں کلیۃً کوئی حقیقت نہیں رکھتیں بلکہ ان کی ماہیت وجود حقیقی کا سلب ہے۔ یعنی اشیاء خارجیہ کا وجود اگر ہے تو سلبی نہ کہ اثباتی) یا زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ وہ وجود امکانی رکھتے ہیں اور بالقوہ موجود ہیں نہ کہ بالفعل۔ حالانکہ حقیقت نفس الامری صورت میں مثل[2] یا تصورات میں ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ جس میں مادہ تابع قرار پایا تھا ایک نظریہ ان کی جگہ قائم ہوتا رہا یعنی وہ نظریہ جس کی بنیاد تدبیر اور اغراض پر تھی خالصاً میکانی یا علت و معلول کے

---

1 ذیمقراطیس کے اجزاء صلبیہ صغار اگرچہ بہت ہی چھوٹے ہیں۔ مگر اجزاء رکھتے ہیں۔ متکلمین کے اجزاء لا تجزیٰ قطعاً و کسراً و وہماً فرضاً کسی طرح تقسیم نہیں ہو سکتے یہ فرق یاد رکھنا چاہیئے۔ 12ھ

2 مثل جمع ہے مثال کی جو کہ فارم کا ترجمہ ہے افلاطون کے نزدیک اشیاء کے صور کلیہ ازل سے موجود ہیں اور تا ابد قائم رہیں گے۔ 12م

تعلق کے بیان کے لئے جو فطری طریقۂ عمل کے اجتماع کی ملت ہے۔ افلاطون نے کتاب طیماؤس میں فلسفہ طبیعی کے مسائل کی بحث کی ہے۔ ارسطاطالیس نے کتاب الفطرت) میں یا بحث طبیعات میں۔ جس رسالہ کو عموماً طبیعات کہتے ہیں۔ نہ اجزائے صغار کے ماننے والوں میں نہ افلاطون اور ارسطاطالیس کی تصانیف میں کوئی فرق کیا گیا ہے خاص علم طبیعی اور عام فلسفۂ طبیعات میں (حالانکہ فلسفہ طبیعات میں کلیت اور عمومیت خاص علم طبیعی سے زیادہ ہے)۔

اس کے بعد جو فرقے حکما کے پیدا ہوئے ان میں طبیعی فلسفہ کا تنزل نظر آتا ہے۔ البتہ ابیقورس خاص شکریہ کا مستحق ہے کہ اس نے ذیمقراطیس کے ذرات کے مسئلہ کو عملاً بلا کسی تغیر کے قبول کرلیا۔ فطرت کی تحقیر جو کہ مشہور خاصہ مسیحی فلسفہ کا ہے اس کا سبب یہ بھی ہے کہ افلاطون کے خیالات سے مسیحی مذہب متاثر تھا۔ افلاطون کے فلسفہ میں محسوسات اور اشیاء مادیہ کا وجود بالکل ظاہری اور نمائشی ہے برا ہے بلکہ شر یعنی بدی کا اصل اصول ہے۔ دیکھو ف 39) لیکن کہیں زمانۂ وسطی میں جس میں یہ سلبی اعتبار طبیعی اشیاء اور اُس کے حوادث کا فی الجملہ کمی کے ساتھ ہے۔ مشہور ہے کہ راجر بیکن (1294) طبیعی امور کا زیادہ ماہر تھا اور اس کو ان چیزوں کا فہم تھا اور اُس نے اُن کی تحقیقات میں بذات خود بہت کچھ کیا تھا۔

3- عہد جدید کا دور علم طبیعی کا جس کی ابتدا ایسے لوگوں سے لینا چاہئے جیسے کوپرنیکس گلیلی کپلر یہی اگلے خیالات میں تغیر ہوا۔ یہ اتفاقی بات نہیں کہ ٹھیک اس مقام پر جہاں سے کچھ آثار جدید فلسفہ کے ملتے ہیں نکولاس کسانس Nicolaus Cusanus (64-401) برنارڈونس ٹیلسیس Bernardinus Telesius (88-1508) اور ایسے ہی اور لوگ تھے ان میں فلسفہ طبیعی پر سب سے زیادہ زور دیا گیا ہے لیکن وہ قریبی تعلق جو فلسفہ اور خاص علم میں ہے اس امر کا اس واقعہ سے ثبوت ملتا ہے کہ گلیلی اور کپلر ابتدا میں اپنے آپ کو فلسفی سمجھتے تھے اور وہ بڑی بڑی دریافتیں وہ عام خوش وانظر سے ہوگئیں اس تمام تحقیقات کے نتیجے نے حقیقت عالم کی فلسفیانہ نظر پر بہت بڑا اثر کیا۔ ہم اس نظریہ کو مندرجہ ذیل پانچ عنوانوں میں ترتیب دیں گے۔

1- پہلا عمدہ نتیجہ عہد جدید کی طبیعات سے یہ ہوا کہ فلک ثوابت کو باطل قرار دیا جس کو اگلے تسلیم کرتے تھے اور اسکے بعد اسی کا نتیجہ تھا فضا کو لامتناہی فرض کیا۔ اس نظریہ کی جہت سے وہ تضاد محسوس اور مافوق محسوس یا غیر محسوس کا جس کی وجہ سے مابعد الطبیعات جو مذہبی رنگ سے رنگی ہوئی تھی اُس میں توجہیں پیدا ہوگئیں مجسم سقف آسمان ایک لامحدود جوہر بخارات سے بدل گئی وہ لوگ جواب تک مذہبی خیالات پر اڑے ہوئے ہیں کہ اس عالم کے ماورا ایک اور عالم ہے اب اس

کومحسوس صورت میں تصور * نہیں کر سکتے بلکہ غیر محسوس مان سکتے ہیں یہ تضاد فوراً اب بعینہ وہ تضاد ہے جو کہ جسمانی اور ذہنی طبعی ** اور نفسانی میں ہے۔

2- دوسرا بڑا نتیجہ یہ دریافت ہوئی کہ کل اجسام کے تعلقات میں یکسانی ہے۔اور یہ ممکن قرار پایا کہ طبعی آثار پر سرتا سر ریاضیات کا استعمال ہو سکتا ہے۔اس نے خودروئی اور بے تعین ہونے کو عالم ادراک سے خارج کر دیا اب ان کے لئے سوائے ذہن اور اخلاق کے کوئی جائے پناہ باقی نہ رہی۔تضاد محسوس مافوق حس یا غیر محسوس کا اب اور ہی معنی رکھتا ہے اب طبیعت اور ذہن یا اخلاق کے مقام پر میکانیت اور آزادی ہے۔

3- تیسری بات یہ بنیادی مسلمات جدید فلسفہ طبعی کے اس مرتبے پر فائز ہوئے کہ ٹھیک ہر مادہ کی ایک معروضی یا امر خارجی کے اعتبار سے قرار پا گئی اور اس سے یہ بڑا مسئلہ پیدا ہوا کہ حس کے صفات (دیکھو ف 15) موضوعی (ذہنی) حقیقت رکھتے ہیں۔گلیلی نے اصلی اور عارضی اوصاف میں اجسام کے فرق کیا تھا۔قسم اول میں اُس نے صورت نسبتی مقدار مقام وقت حرکت یا سکون عدد (شمار) انفراد یا اقتران دوسرے اجسام کے ساتھ کر رکھا تھا۔یہ تمام اوصاف جسم کے تصور سے قابل انفکاک نہیں ہیں۔مگر جسم کے وجود کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ سفید یا سرخ کڑوا یا میٹھا ہو۔اس میں کھنکار ہو یا نہ ہو اس کی خوشبو گوارا یا ناگوار ہو یہ سب ظہور اُن اثرات کے ہیں جن سے ہمارے آلات حسیہ متاثر ہوتے ہیں۔یہاں بھی تضاد طبعی اور نفسی کا ایک جدید صورت اختیار کرتا ہے اور وہ بالکل درست ہے۔

4- چوتھا عمدہ نتیجہ وہ تغیر ہے جو زمین کے عظمت کی تجویز میں واقع ہوا اور زمین کی عظمت کے ساتھ ہماری عظمت پر جو کہ زمین کے رہنے والے ہیں اور اب زمین کے باب میں معلومات حاصل کرنے میں ہم کو انہماک ہے۔زمین پہلے کائنات کا مرکز مانی جاتی تھی اب وہ مرکز عالم نہ رہی۔اب زمین اُن بے شمار سیاروں سے ایک ہے جو آفتاب کے گرد لامتناہی فضا میں دورہ کیا کرتے ہیں۔اب زمین کی وہ مقدار رہ گئی جو انتہائی چھوٹی ہے (جو کروڑوں کے شمار میں بہت ہی چھوٹی سی کسر ہے)۔یہ فخر انسان کا کہ عالم کی ایجاد اور تکمیل سے مقصود اسی کی ذات ہے اب بالکل ہیچ ہو گیا اب اُس کی قسمت کے بارے میں نہایت فروتنی اور انکسار سے بھرا ہوا ایک تصور رہ گیا۔

* مصنف کا یہ قول اہل اسلام کے عقائد کے خلاف ہے۔ہم بہشت اور دوزخ کا جسمانیات سے ہونا تسلیم کرتے ہیں۔

** طبعی سے یہاں جسم اور جسمانی مراد ہے ورنہ طبعی ایک اعتبار سے نفس اور نفسانی بھی ہے۔ 12

اور وہ تحکمی نظریات اگلی صدیوں کے نیست و نابود ہو گئے ہماری قوت علمی بالکل مشکوک قرار پائی اگر ہم کو کائنات کے بارے میں کچھ معلوم ہو سکتا ہے تو وہ بہت کم ہے۔ ہم کو موضوعیت ¹ (ذہنیت) کا شعور ہوا اور اُس سے ناگزیر نتیجہ انسانی علم کے اور اُس کی استعداد کی محدود ہونے کا پیدا ہوا۔

5- پانچویں اور سب کے بعد جو اثر ان (پیشرو) ابتدائی تحقیقات کا طبیعی علوم پر پڑا اوس کا مقصد تھا بہتر فہم مشاہدہ اور تجربے کی قدر و قیمت سے کل علوم میں بشرطیکہ عقلی مقصد اُس پر حاوی ہو اور معقولات کو استخراجی قوت سے مدد دی گئی ہو۔ گلیلی کا بیان ہے جس واقعہ کا تجربہ ہو چکا ہو اُس کا بطلان ہزار دلیلوں سے بھی نہیں ہو سکتا۔ اسی دوران جدید (تقابل) داخلی اور خارجی تجربہ کا فلسفیانہ خیالات کے منظر پر نمایاں ہوا۔

6- علم طبیعات اور فلسفہ طبیعت میں جو عقلی فرق ہے اُس کا اظہار اٹھارہویں صدی کے اوخرین ہوا۔ ڈی کارٹس کی کتاب پرنسپیہ فلاسوفی Principia Philosophiae میں دونوں کو ملا دیا۔ ولف کی اصطلاحات میں "تجربی طبیعات" اور عقلی کازمولوجی" (یعنی علم الکائنات) دلالت کرتے ہیں کہ طریقہ بیان کے اسلوب جدا جدا تھے (دیکھوف 33) موضوع بحث کا کوئی اختلاف نہ تھا۔ جدید طبیعات کے مفہوم کے لئے ہم نیوٹن کے ممنون ہیں مگر نیوٹن نے طبیعات اور فلسفہ میں کوئی فرق نہیں کیا۔ فلسفہ طبیعی کو مستقل مقام ان تین کتابوں کی اشاعت سے حاصل ہوا جو اٹھارہویں صدی کے آخر میں شائع ہوئیں۔ دی سسٹم دی لانیچر Systeme de la nature (1770)۔ کانٹ کی میٹافزک ان فان گس گرنڈی نیچر ویسن خافت Metaphysische Anfangs grunde der Natuwissenschaft (1786)۔ اور شیلنگ Schelling کی اِن ٹوارف سائنس سسٹم درنیچر فلاسوفی Entwurfeines systems der natural philosophie (1799)۔ ان میں سے پہلی کتاب کی غرض اشاعت تھی نہ کہ علم مراباد Miraband کا نام سرورق پر تھا مگر خیال غالب یہ ہے کہ اس کتاب کا مصنف بیرون ہولباخ Baron Holbach (1789) ہو یہ کتاب انسائیکلوپیڈیا کی صنف سے تھی اور بظاہر اس میں اور لوگوں کے لکھے ہوئے مضامین بھی ہیں خصوصاً دی دیروٹ Diderot کے لکھے ہوئے۔ پہلی جلد خالص مادی مابعد الطبیعت پر ہے (ف 16) دوسری جلد کامل ایک مذہبی مجادلہ ہے خصوصاً مسیحائی مجادلہ کے متعلق۔ جو نتائج اس وقت کے

---

¹ موضوعیت سے یہ مراد ہے کہ ماہیت اشیاء کے باب میں ہمارا علم بالکل اضافی ہے جس میں ذہن کی اختراع کو بہت دخل ہے۔ حقیقت کے علم سے ہم بے بہرہ ہیں۔ 12

علم طبیعات نے حاصل کئے تھے وہ بڑے سلیقے سے ترتیب دیئے گئے تھے اور اُن کو ایک طبیعی ظہور کے نظام میں لائے تھے مگر کسی خاص تحقیقات کی کوئی توجیہ اس میں موجود نہ تھی کانٹ کی مابعد الطبیعت ان نان گس گرنڈی میں محض یہ کوشش کی گئی ہے کہ بدیہی اصول سے تمام علم طبیعات کو قائم کریں لہٰذا اس کتاب میں بہت ہی اہم تصورات سے بحث ہوئی ہے۔ یعنی مادہ حرکت قوت وغیرہ۔ کانٹ ڈینامیکی Dynamic یعنی حرکی تصور بر فطرت کے پہنچ گیا تھا۔ اور اُس نے دریافت کیا کہ حقیقی خاصہ عالم خارجی کے آثار کا قوتوں میں ہے یہ قوتیں فضا پر تقسیم ہیں اور ان میں آپس میں فعل وانفعال ہوا کرتا ہے (یعنی ایک قوت دوسرے پر اثر کرتی ہے اور پھر یہ دوسری پلٹ کے پہلی پر)۔ شیلنگ نے اس مسئلہ کو لے لیا۔ اُس نے کانٹ کے نظریۂ فطرت کی خصوصاً وہ جز اس نظریہ کا جو Organic اجسام ذوی الاعضا سے تعلق رکھتا ہے اس بحث میں شیلنگ تدبیر ؔ اور اغراض کی دلیلوں کو کام میں لایا ہے (ف 20 دیکھو) اس قسم کی محبت کو کانٹ نے کرٹیک ار تھیل سکرافٹ Kritik der Urtheilscraft (1790) میں بیان کیا ہے۔ کل فطرت کانٹ کے نزدیک ایک تدریجی نظام اغراض ہے۔ جس کی ابتدا نہایت ادنیٰ درجے سے ہوتی ہے۔ بظاہر لایعنی بے ڈول صورتوں سے جو ترقی کر کے بہت ہی بلند مرتبے پر پہنچتی ہیں یہ حکمت سے معمور اور بہت ہی نازک ظہور ہے۔ یہ مرتبہ انسان کے ذہنی حیات میں بہم پہنچتا ہے۔ پس اس محل پر طبیعی ظہورات کی تکمیل کا مسئلہ فلسفہ پر مقدم رکھا گیا ہے۔

6- شیلنگ کا نظریۂ تکمیل کی بڑی اشاعت ہوئی اور لوگ اُس کو مکمل طور پر سمجھ گئے تھے اور باوجود اُس عجیب رنگ آمیزی کے جو خود مصنف نے کی تھی اور جو لوگ اس کے اتباع سے اُس کے بعد ہی ہوئے تھے ان کے ہاتھوں سے ہوئی تھی۔ (جن میں سے اسٹیفنس جی آلوجی (علم طبقات الارض میں سر آمد روزگار تھا اور اوکن Oken بائیولوجی (علم الحیات میں) جو لوگ انیسویں صدی کے طبیعی علوم میں کچھ کام کر رہے تھے اُس کے نظریہ کی عام مقبولیت ہوئی۔ اُن لوگوں کا شمار کم نہ تھا جنہوں نے اُس زمانہ کے بعد صحیح علم کی تحقیقات میں خوب کام کیا تھا وہ حقیقۃً شیلنگ کے فلسفۂ فطرت کے ماننے والے تھے۔ شیلنگ کے فلسفہ کی بدنامی جو دور تک پہنچی تھی اُس وقت ہوئی جبکہ یہ

ؔ یعنی عالم میں ہر شئے ایک خاص مقصد سے ہے اور پھر اس کا علاقہ دوسرے اشیاء کے ساتھ اغراض صحیحہ پر مبنی ہے۔ یہ دلالت کرتی ہے صناع عالم کے دانا اور حکیم ہونے پر بخلاف اُن لوگوں کے جو کہتے ہیں کہ عالم محض ایک اتفاقی اجتماع ذرات کا ہے جس کی کوئی غرض وغایت نہیں ہے۔ چونکہ ہم اغراض کے ملاحظے کے عادی ہو گئے ہیں ہم کو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔ یہ صحبت بہت طولانی ہے جس کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

تحقیق ہو گیا کہ وہ عملاً کافی نہیں ہے اور اُس کے ساتھ ہی ہیگل کے فلسفۂ کا جو تنزل ہو گیا تھا اس سے فلاسفہ کے ایسے اقوال سے جو علم کے طبیعہ باب میں تھے بے اعتباری ہو گئی تھی۔ (مطلب یہ ہے کہ جو لوگ فلسفی بحث و مباحث میں منہمک رہتے ہیں عموماً علم طبیعات میں اُن کے اقوال قابل اعتبار نہیں ہیں)۔ ہم دیکھ سکتے ہیں کہ مواد علمی کی کمی کے باعث سے فلسفہ فطرت تفصیلی امور میں ناکافی رہا۔ اُس کی بڑی قدر و قیمت اُس خاص علم سے نہ تھی جو اس میں شامل تھا بلکہ اس قابلیت کی وجہ سے تھی کہ جو شوق حقیقت اشیاء کی دریافت کا پھیلا ہوا تھا اُس کو فلسفۂ فطرت نے تسکین دی۔ یہ علمی شوق اس کا متقاضی تھا کہ تمام چیزوں کی ماہیت کماحقہ معلوم ہو جائے۔ چند چیزوں کا علم اس شوق کی تشفی کے لئے کافی نہ تھا بلکہ کل کائنات کا علم یعنی کل اشیاء خواہ عضویات [1] سے ہوں خواہ غیر عضویات سے خواہ اُن کا تعلق نفس سے ہو خواہ اجسام سے بالفعل یہ رسم ہوتی جا رہی ہے کہ علوم کے مصنف اپنی فلسفی ضرورتوں پر اور فلاسفہ فلسفۂ فطرت کے خاص مسائل پر صرف بذریعہ مابعد الطبعی اساس یا علمیات اور منطق کے فائز ہوں۔ یہ حالت ہمارے لئے کچھ اچھی نہیں ہے ہم اس سے خوش نہیں ہو سکتے۔ فلسفیانہ تصورات جن کو حامیان علوم فطریہ نے پیش کیا تھا وہ تقریباً سب کے سب بلا استثناء باطل ٹھہر گئے۔ وجہ اس کی یہ تھی کہ فلسفہ کی تاریخ سے آگاہی نہ تھی اور وہ نتائج جو تجربے نے پیدا کئے تھے اُن کا میدان تنگ اور محدود تھا۔ بجائے دیگر ہم کو امید ہے کہ آئندہ ہم اشیاء کے تصفح کے ذریعہ سے ایسی اشیاء جن سے فلسفۂ فطرت کا تعلق ہے ثابت کریں گے کہ عموماً علوم طبیعی کے اصول کی تحقیق کا مقابلہ فلسفہ سے آج بھی اسی طرح ہے جیسے ایک صدی پیشتر تھا۔

7- یہ ایک بدیہی خاصہ نیچرل فلاسفی فلسفۂ فطرت کا ہے کہ وہ ایک جانب تو مابعد الطبیعات کو عبور کر جاتی ہے اور دوسری جانب علمیات اور منطق پر علمی نتائج کا مجموعہ اور اس مجموعہ کی ترتیب اور تدوین کلی نظریۂ کائنات کے لئے بہت ہی ضروری ہے۔ حالانکہ (نیچرل سائنس) ایک خاص طریقۂ استعمال سے صور علمیہ اور ذخیرۂ معلومات کو اپنا کر لیتا ہے۔ فلسفۂ فطرت کے ممکن مفہوم سے ہم یہاں تمام مضامین کو اخذ کر لیں گے باقی مسائل کو تین قسموں میں تقسیم کریں گے جن میں سے ہر قسم میں چند مضامین داخل ہیں۔

(1) پہلی قسم میں جو بجائے خود ایک مجموعہ ہے اس میں چند مقرری علمیات (بحث علم) کے مسائل ہیں۔ ان میں سے خاص وہ مسئلے ہیں جو عالم خارجی کے متعلق ہیں۔ لفظ 'قانون' کے معنی

---

[1] عضویات میں داخل ہیں نباتات اور حیوانات غیر عضوی میں۔ جو چیزیں نباتات اور حیوانات کے سوا ہیں یعنی جمادات پانی ہوا وغیرہ۔ 12

اور تصورات علیت جوہر اور تدریجی تکمیل کے یہ تو صاف ظاہر ہے کہ مطالب مذکورہ کی بحث خالص منطقی مقدمہ (نیچرل سائنس) علم طبیعات کا ہے یہ مقدمہ بہت ضروری ہے۔ جملہ تصورات جن کا نام ابھی لیا گیا تھا اور عالم خارجی کے وجود کا مفروضہ خاص علوم کی توجیہات اور تشریحات میں کارآمد ہے۔ مگر ان میں سے کسی مطلب پر بھی جامع بحث نہیں کی گئی جیسی بحث یہ مضامین چاہتے ہیں اور ان کی عمومیت جس بحث کی سزاوار ہے۔ اگر یہ مقصد پورا ہوسکتا ہے تو فلسفۂ طبیعی ہی سے ہوسکتا ہے۔

(2) دوسرا امر یہ ہے کہ فلسفۂ طبیعی میں بہت ہی انتقادی جانچ علم طبیعات کے طریقوں کی اور اس کے اساسی تصورات کی ہونا چاہئے۔ وہ مسائل جو شمار (1) کے تحت میں مذکور ہوئے وہ علم طبیعات کے اندر محدود نہیں ہیں اگرچہ اس علم میں اُن کا خاص استعمال ہوتا ہے دوسرے مجموعی قسم کے مسائل کی بحث اُن تصورات اور طریقوں کی ایسے لفظوں اور اصطلاحوں میں کی گئی ہے جن تصورات کو علم طبیعات نے صورت بخشی ہے۔ اور اُن کا علمی استعمال بھی انہیں حدود کے اندر ہوتا ہے۔ اس کا تعلق مادہ قوت انرجی حرکت مکانی اور زمانی حوادث طبیعی کے اجزاء ہیں۔ یہ تصورات بھی مثل اور تصورات کے اگرچہ ان میں مخصوص شرطی مقدمے علمی معلومات کے ہیں لیکن اُن کی جانچ خود علم طبیعات میں جیسی چاہئے ویسی نہیں ہوئی۔ اور وہ نازک اور لطیف طرز عمل جن کے ذریعہ سے علوم طبیعہ علم کی حیثیت سے روز افزوں ترقی کرتے جاتے ہیں اور علم یوماً فیوماً بڑھتا جاتا ہے۔ چاہئے کہ منطقی خوض وفکر کے ئے بھاری مواد مہیا کرے۔

8- (3) بالآخر ہم کو چاہئے کہ فلسفۂ فطرت کو علمی نظریات کی تحلیل اور اُن کی انداز شناسی منصب عطا کریں۔ یا کم از کم وہ نظریات جن کا مفہوم وسیع ہے نظریۂ ذرات علم الحیات میں ارتقاء کا نظریہ میکانی اور زمانی اجزائے موثرہ حوادث طبیعی کے وغیرہ۔ اس عنوان میں ہم یہ ملاحظہ کریں گے۔ علمیات میں لفظ تھیوری (نظریہ) اس حیثیت سے کہ اُس کا استعمال طبیعات میں ہے کیا معنی رکھتا ہے یعنی طبیعات میں اُس کا کیا مفہوم ہے مقابلہ کے مفروضات کا فیصلہ ہونا چاہئے۔ اور یہ فیصلہ ایسے واقعات پر مبنی ہو کہ جن کا علم ہم کو کماحقہ حاصل ہے اور اُن کی مابعد الطبیعی قدر و قیمت بھی ملحوظ رہے۔ اس کے کہنے کے چنداں ضرورت نہیں ہے کہ علمی تحقیقات کے طریقوں سے اور اُن کے نتائج سے جو اس تحقیقات کے لئے ناگزیر ہیں کماحقہ موانست ہونا لازمی ہے۔

بیان مذکورۂ بالا سے یہ نتیجہ نکلتا ہے (دیکھو ف 7-6) کہ فلسفۂ طبیعی پر تصانیف کی از حد کمی ہے۔ خاص مضامین اکثر طبیعات کے مضمون کے ہم کو پہنچے ہیں اور اُن کے تصانیف میں اکثر

ابواب شامل ہیں جن میں فلسفۂ فطرت کی بحث ہے اکثر مابعد الطبیعی اور علمیات کے رسائل ہیں۔ ان سب کے علاوہ ہم اولاً توجہ دلا سکتے ہیں ایف شلٹی سی F. Schultze (دو جلدیں 1881-82) جس کا نام فلاسوفی ڈر نیٹر ویسن خافت Philosophic der Naturwissenschaft ہے۔ پہلے حصہ میں نیچرل فلاسفی کی تاریخ کانٹ کے زمانے تک دوسرے حصہ میں ایک مرتب تصریح انتقادی تجربیت کی ہے مصنف نے اپنی بحث کو منحصر کیا ہے کانٹ مطمح نظر پر جس میں بہت عام مسائل فلسفۂ فطرت کے ہیں۔ ثانیاً ہم مشورہ دیتے ہیں کے کرامن K. Kroman کی تصنیف جو ایک بیش بہا تصنیف ہے جس کا نام ان سیری نیٹر ارکنٹ نس ہے 1883 Unsere Naturerkenntniss۔ یہ ترجمہ ڈانش زبان سے کیا گیا ہے یہ کتاب مخصوص ہے ریاضیات اور نیچرل سائنس کی مابعد الطبیعی بحث سے کے لاسوٹ کشختی ڈرایٹومسٹک K. Lasswitz Geschichte der Atomistik (2 جلدیں 1890) یہ بھی نیچرل فلاسفی کی تاریخ پر قابل ملاحظہ کتاب ہے (دیکھو ڈبلو ہویول تاریخ استقرائی انڈکٹو سائنس اینڈ فلاسفی آف دی انڈکٹو سائنسز 1837 و 1840)

[W. Whewell, History of the Inductive Sciencce and Philosophy of the Inductive Sciences, 1837 and 1840.

ف 8۔ علم نفس

طبیعی علوم میں علم نفس کا خاص وظیفہ اور اس کے عام اصول پر فلسفیانہ غور وفکر یہ دونوں جدا جدا کام ہیں ان دونوں کا امتیاز اٹھارہویں صدی میں معلوم کر لیا گیا تھا۔ مگر علم نفس کا ایک خاص علم کی حیثیت سے فلسفیانہ تحقیقات سے جدا ہو جانا ابھی معرض ایجاد میں ہے۔ ہمارا تفصیلی بیان علم نفس کی تکمیل کا چاہتا ہے کہ ایسے سوالات سے بحث کی جائے جن کا تعلق متعین اور مخصوص ممارست سے ہو۔

سب سے پہلے علم نفس کی تدوین میں چاہئے کہ جو تعلق جسمانی اور نفسانی میں ہے وہ صاف صاف بیان کر دیا جائے اور دونوں کے میدان محدود کر دیئے جائیں یعنی نیچرل سائنس (علم طبیعات) سائیکالوجی (علم نفس) کی وسعتوں کا اندازہ جداگانہ ہونا چاہئے۔ لہٰذا مضامین اور طریق کسی مصنف کے علم نفس کا مصنف کے شخصی مذاق پر موقوف ہے یعنی خود اُس کا مفہوم 'نفسانی'

کی ماہیت کے متعلق کیا ہے۔ہم تین زمانے اس علم کی تاریخ میں قابل فرق سمجھتے ہیں۔

(1) پہلے عہد میں ذہن کو جو تمام آثار نفسانی کا ماخذ ہے بعینہ قوت عزیزی قرار دیا ہے جو کہ حیات کی اصل سمجھی جاتی تھی اس رائے میں ایک وسیع ترجمانی علم نفس کی شامل ہے۔یعنی علم نفس کا میدان بہت وسیع ہو جاتا ہے۔

(2) دوسرے عہد میں ذہن کی وسعت کو محدود کر دیا ہے کیونکہ لفظ ذہنی کی یہ تعریف کی گئی کہ وہ جس کا علم باطنی ادراک سے حاصل ہوتا ہے تحقیق کی اس منزل پر جو تقسیم جسمانی اور نفسانی کی ہوئی وہ موقوف ہے۔اس جلی تقابل پر جو خارجی اور داخلی ادراک میں ہے۔

(3) تیسرا بلکہ غالباً سب کے بعد کا عہد جس کا ظہور تفصیل کے ساتھ حال ہی کے زمانے میں ہوا ہے اس عہد میں نفسانی کا وجود موضوعی کے ساتھ ہی ہے۔یعنی ایسی کوئی شے جو موقوف ہے۔اس فرد انسانی پر جس نے تجربہ کیا ہو۔(یعنی موضوع سے تجربہ کرنے والے کی ذات مراد ہے) وہ عنصر اس تجربہ کا جو براہ مستقیم بلا غور وفکر حاصل ہوا ہے اور وہ خود اس امر پر شاہد ہے کہ وہ تجربہ کرنے والے ہی کی ذات پر موقوف ہے (نہ کسی اور شے پر جو تجربہ کرنے والے کی ذات سے خارج ہو) اس تجربہ میں نفسی عنصر یا جزو ہے۔بخلاف اس کے دوسرا عنصر اس تجربے کا جو موضوع سے بے نیاز ہے اور جس کا وجود اور طرز عمل اسی کے خاص قوانین پر منحصر ہے۔یہ عنصر اصطلاحاً معروضی یا طبیعی ہے۔

2۔ پہلے عہد کی رائے ذہن کی ماہیت کے باب میں قدیم زمانے سے لے کر عہد وسطی تک بالکل حاوی رہی۔بغیر کسی شک وشبہ کے سب سے پہلی مدون اور مرتب تصنیف جو ہم تک پہنچی ہے ارسطاطالیس کے رسالہ پیری سیوخ النفس ~ میں ملتی ہے۔اس رسالے کے پہلے مقالہ میں ارسطاطالیس نے مذاہب قدیم کو بیان کیا ہے اور ان کا انتقاد کیا ہے۔دوسرے مقالہ میں اس نے ذہن کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ ''بالفعلیت'' ہے بدن کی یعنی بدن کی قوت سے فعل میں آنے کا باعث ذہن ہے۔ذہن اصلی صورت گر ہے (یعنی علت فاعلی ہے)۔اسی رسالے میں حکیم موصوف نے قوائے ذہنیہ کو بھی تفصیل سے بیان کیا ہے۔سب سے ادنیٰ ذہنی قوت قوت غازیہ ہے۔یہ نباتات کو ملی ہے جو سب سے ادنیٰ آلیت (عضویت) یا نظام آلی ہے۔اس سے بالاتر ذہن حاس (حس کرنے والا) ہے۔یعنی قوت حسیہ یہ قوت غازیہ کے ساتھ شریک ہو کر حیوانات میں موجود ہے۔ذہنی تکمیل کا اعلیٰ درجہ عقل سے حاصل ہوتا ہے۔اس کو ارسطاطالیس نے انسان کا مابہ الامتیاز قرار دیا

~ لفظی ترجمہ علی النفس۔12

ہے جس میں عقل موجود ہے مع ان دونوں قوتوں کے جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ دیکھنے کی بات یہ ہے کہ جس کو مصنف نے ذہن کے ساتھ منسوب کیا ہے قوت غازیہ (یا تغزیہ کے فعل) کی نسبت بداہتہ" اس کی یہ رائے ہے کہ ذہن اور اصل حیوانی (روح حیوانی) دونوں بعینہ ایک ہیں۔ یعنی ذہن ہی منبع ان تمام آثار کا ہے جس کے مجموعہ کو ہم حیات کہتے ہیں اور جو مقابل بیجان یا غیر آلی (پتھر) وغیرہ مادہ کے ہے۔ دوسرے مقالے کے خاتمہ پر حواس کے بارے میں کچھ تحریر کیا ہے۔ تیسرے مقالے میں ادراک اور تصور (حفظ اور خیال) فہم جذبہ (وجدان) شوق اور حرکت پر بحث کی ہے۔ عیسائیوں کے فلسفہ نے ارسطاطالیس ہی سے یہ مسئلہ لیا ہے کہ ادراک گو وہ بالفعل نہ ہو یا ایسے ذہن کو جو عقل رکھتا ہے ادنیٰ درجہ کی ذہنی قوتوں سے علیحدہ کیا ہے۔ یہ تفریق صرف مفید ہی نہ تھی جس میں غیر ناطق حیوانات اور انسان کا فرق بتایا گیا ہے بلکہ اس تقسیم سے مخلوقات میں فانی اور غیر فانی کا فرق ظاہر ہو گیا اور ایک عمدہ اور سادہ اساس علم نفس سے حس اور عقل کے تقابل کا مہیا ہو گیا وہ قوت جو اشیاء زمانی اس دنیا کی ہیں اور شعور واسطے ابدی اور اخروی امور کے حاصل ہو گیا جو اس عالم کے ماورا ہے۔

3- یہی رائے ابتدائی عہد متاخرین کے فلسفہ میں بھی باقی رہی۔ اطالیہ کے فلاسفہ طبیعات نے عموماً ذہن کو تقسیم کیا۔ فانی اور غیر فانی میں ذہن کا وہ حصہ جو تعقل کرتا ہے اور وہ حصہ جو محض ادراک رکھتا ہے۔ انہوں نے شاید ان فوائد پر زیادہ زور دیا جو ذہن کے غیر فانی جز کو حاصل ہیں۔ حقیقی علم کے اکتساب کے لئے۔ اس کا طریق عمل بصیرت سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کو حقیقت کی معرفت بداہتہً براہ مستقیم ہوتی ہے حالانکہ فانی حصہ ذہن کا حواس پر منحصر ہے اور بذریعہ برہان اور استخراج کے علم حاصل کرتا ہے۔ فانی حصہ ایسی فعلتیوں کا اصل ماخذ ہے جو عموماً فہم سے منسوب کی جاتی ہیں۔ مسلمان سے بذریعہ ترتیب واجتماع تصورات [1] کے۔

اس نقطہ سے علم نفس کی عمدہ تدوین کا راستہ کھل گیا۔ جب یہ ایک مرتبہ تحقیق ہو گیا کہ بصیرت سے انسان کو جو علم حاصل ہوتا ہے وہ انسان کی ذات میں ازلی ودیعت نہیں ہے۔ یعنی انسان کے ساتھ ہی پیدا نہیں ہوا ہے۔ (ب) اس غیر طبیعی علیحدگی کے رد کر دینے کے لئے زیادہ کوشش کی

---

1 دی کارٹس کی تفریق ذہنی اور بدن کی فکر اور امتداد کے واسطہ سے ایک مخصوص بیان اسی بنیادی تصور کا ہے۔ یہ مابعد الطبیعات میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے بہ نسبت علم نفس کے وہ جسے پیشتر فانی جز ذہن کا کہا جاتا تھا دی کارٹس نے۔ اُس کو طبعی عالم سے منسوب کیا اس کا یہ نتیجہ نکلنا ہی تھا کہ حیوانات ذہن یا نفس سے محروم ہیں اور خود بخود چلتی ہوئی کل کی طرح ہیں۔ 12

ضرورت نہ رہی کہ فانی اور غیر فانی اجزاء میں ذہن تقسیم کیا جائے اور اس سے عمدہ تعریف لفظ ''ذہنی'' کی قائم ہو سکتی تھی۔ اس اصلاح کی عزت جان لوک کو حاصل ہوئی جو کہ متاخرین کے علمیات کا بانی ہے۔ (دیکھو ف5 /2)۔ جان لوک سے دوسرا عہد علم نفس کا شروع ہوتا ہے۔ جس عہد کی خصوصیت سے ہے۔ یہ تعریف ذہن کی کہ وہ منبع اور ماخذ باطنی حس کا ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ اس نظریہ سے تمام طریقۂ عمل خالص عضوی طبیعی اور جسمانی سمجھے جائیں نہ کہ نفسی۔ اس لئے کہ طریقۂ عمل عضوی حیات کے بذریعہ حواس ظاہری کے معلوم ہوتے ہیں۔ بعینہ اسی طرح جس طرح غیر عضوی اشیاء (پتھر کنکر پانی وغیرہ) کے آثار کا علم ہوتا ہے۔ وہ جمہوری مقبولیت حواس کی صورتوں کی یعنی ادراک کی لائبنز Seibniz کے استعمال اصطلاح ادراک اور ذاتی ادراک ؎ سے ظاہر ہوتی ہے جو لوک کے احساس اور انعکاش یعنی تامل کا جواب ہے۔ جرمن میں جو علم نفس اٹھارہویں صدی میں شائع تھا اس میں یہ الفاظ ذہن کے حواس خارجی اور داخلی کی فعلیت کے لئے استعمال کئے جاتے تھے۔

آج بھی فرق نفسی اور طبیعی جسمانی کا منسوب ہوتا ہے۔ لوک کے اس امتیاز سے جو اس نے داخلی اور خارجی ادراک میں کیا تھا اگرچہ تھوڑے سے تامل کے بعد معلوم ہو سکتا ہے کہ ان دونوں کے تعلق کا واضح تصور ان اصطلاحوں سے نہیں ہو سکتا۔

(1) پہلی بات تو یہ ہے کہ کوئی باطنی حس موجود ہی نہیں ہے صرف بیرونی حسیں ہیں یعنی وہ مقررہ آلات جو تحریک کو وصول کرتے ہیں۔ بس یہ بیان اگر استعمال بھی کیا جائے تو مجازاً ممکن ہے نہ کہ درحقیقت۔ اور اس طور سے استعمال کرنا بھی خطرہ سے خالی نہیں ہے۔ اس وقت تک جب تک کہ ان کے فعل کی ماہیت کا واضح خیال پہلے کسی اور طریقے سے حاصل نہ ہو چکا ہو۔

(2) خارجی اور داخلی ادراک کے تضاد کو کافی سمجھ کے مفروضہ واقعات کے عالم میں نہ باقی رکھا جائے۔ ایسے عالم کے لئے یہ کافی نہیں ہے۔ زمانہ حال کی علمیات (مبحث علمی) نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ہمارا اصلی تجربہ دو عالموں میں ایک دوسرے سے علیحدہ ہو کے نہیں واقع ہوا ہے بلکہ کلیتہً وحدت رکھتا ہے۔ داخلی اور خارجی ادراک کے الفاظ سے جو تعلق ظاہر ہوتا ہے وہ عہد متاخرین میں پیدا ہوا ہے اور جملہ اجسام کے مشاہدات پر منحصر ہے۔ درحقیقت یہ دو جداگانہ فعل نہیں ہیں جو درحقیقت از روئے ماہیت ایک دوسرے سے علیحدہ ہوں۔ بالفاظ دیگر یہ اصطلاحیں ضروری نہیں ہیں ان کے معنی ابہام سے خالی نہیں ہیں۔ یہ دو جداگانہ فعلوں پر دلالت نہیں کرتے جو

؎ معرفت اپنی ذات کی جس چیز سے ہوتی ہے اُس کو اپروشس ذاتی ادراک ہے۔ 12

دراصل علیحدہ ہوں۔ گو ایک ہی زمانے میں ان کا وقوع ہوا ہو۔ ان کا مفہوم مجازی ہے۔ ان اصطلاحوں کا انتخاب سمجھ بوجھ کے نہیں ہوا ہے۔ نہ کسی گہرے امتیاز پر ان کا استعمال ہوا ہے۔

(3) بالآخر اگر یہ مفروضہ کہ ایک خارجی ادراک ہے اور دوسرا داخلی درست ہو تو حواس کے بارے میں ہم کو سخت حیرت ہوگی کہ ان کے اوصاف کیا ہیں۔ یعنی وہ جس کو احساس کہتے ہیں کیا ہے؟ متاخرین کے علم طبیعات میں گو کہ احساس کا استعمال خارجی طریقہ عمل کو مدد دینے کے لئے ہوتا ہے لیکن احساسات منسوب کئے جاتے ہیں۔ جاننے والی کی ذات ہے جو کہ موضوع ان کا ہے۔ (دیکھو ف 4) بجائے دیگر اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ احساس عالم خارجی میں پیدا ہوتے ہیں۔ (لوک نے یہ بات خود صاف کہہ دی ہے) نہ کہ اندرونی ادراک میں پس علم نفس میں اس چیز کی بحث نہ ہو سکے گی جو کہ بداہتہ ایک جز ذہنی حیات کا ہے یعنی احساس سے (کیونکہ اس کی پیدائش عالم خارجی میں ہوئی ہے لہٰذا علم طبیعات میں اس کی بحث ہونا چاہئے)۔

ل (5) ماہرین علم نفس گزشتہ چند سالوں سے اس طرف متوجہ ہوئے کہ لفظ (سائیکیکل) نفسی کی نئی تعریف کی کوشش کریں۔ تیسرے عہد کا آغاز کہ لفظ (سبجیکٹ) موضوع یا (سبجکٹو) موضوعی (اُنسپمولوجی) علمیات مبحث علم کے خیالات کے بموجب کیا ہونا چاہئے۔ تجربے کی بنیاد کی اصل کا واحد ہونا تسلیم کر لیا گیا ہے۔ مگر یہ فرق نکالا گیا ہے کہ موضوعی اور معروضی عناصر جدا جدا ہیں اور ان کی ترکیب سے احساسات پیدا ہوتے ہیں۔ احساس (مثالیہ) تصور ادراک یہ نام موضوعی ارکان کے ہیں اور خاصے' حالتیں اور چیزوں کے تعلقات یہ الفاظ معروض ارکان کے ہیں۔ مگر بعض آثار یا مظاہر اصلی تجربے کے جن کی ماہیت خالصاً موضوعی ہے۔ حافظہ کی تصویریں حسیات (وجدانی) خواہشیں ارادے۔ لہٰذا ان کی جانچ علم نفس ہی سے ہو سکتی ہے (نہ طبیعات سے)۔ یہ ظاہر ہے کہ جو لوگ موضوع اور معروض کی تفریق پر نظر رکھتے ہیں تا کہ نفسی اور جسمانی میں فرق پیدا ہو وہ بڑا کام اپنے ذمہ لیتے ہیں۔ ان کو ہر مخصوص حالت میں دریافت کر لینا ہوگا کہ کس قدر حصہ کسی تجربے کا موضوعی ارکان سے منسوب ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ بعینہ وہ کام ہے جو علم طبیعات کے محقق کرتے رہتے ہیں۔ ہر شخص جس کو علمی تحقیقات کا موقع ملتا ہے۔ اس کو معلوم ہے کہ پہلا مقصد اس تحریر کا یہ ہے کہ شے یا معروض کا علم حاصل ہو یا جو چیز معروض سے تعلق رکھتی ہے اس کا علم موضوعی اضافتوں سے جدا کر کے (یعنی جو کچھ ذہن کی طرف سے خارج معروض پر لگا دیا

ل یہ ہندسہ مطابق کتاب ہے اگرچہ شمارے سے 4 ہونا چاہئے تھا لیکن اس کے بعد 6 ہے لہٰذا اس کو برقرار رکھا تا کہ متن کی مطابق باقی رہے۔ 12

گیا ہے)''مشاہدہ کی غلطی'' کا خیال ہی (علاوہ اور ماورا اتفاق اغلاط یا لفظی نزاع کے) اس پر دلالت کرتا ہے کہ طبیعی آثار کی تحقیقات میں موضوعی یا ذہنی حالتوں کا بھی دخل ہے۔اور مسلمہ جمہور مفہوم کہ ہم دیکھتے یا سنتے ہیں ایسی کوئی چیز ہے جو موجود نہیں ہے یعنی خارج میں یا جس کو ہم سمجھتے ہیں کہ دیکھ رہے ہیں وہ صرف آنکھ ہی میں ہے۔ یہ عامیانہ خیال ہم کو بخط مستقیم اسی مشکل تک پہنچا دیتا ہے۔کامل شعور ایک سیدھے سادے آدمی کیلئے ہر تجربے میں ایک مجموعہ واحد ہے۔ جب کوئی تجربات پر غور وتعمق کا عادی ہو جاتا ہے اور ذہن کو تجرید کی مزادلت ہو جاتی ہے اس وقت موضوعی اور معروضی کا امتیاز ہوتا ہے دونوں عالم جدا جدا موجود معلوم ہوتے ہیں گویا کہ اصل حقیقت میں وجود کی دو جداگانہ صورتیں ہیں۔ جس طرح ایک سادی قوس تحلیلی ہندسے میں دو متغیروں (لا ادر) کی تفاعل ہے منجملہ ایک مرتب ہے اور دوسرا اساس ہے اگر چہ خود قوس کی وحدت پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اسی طرح انسانی تجربے کا عالم موضوعی اور معروضی دو رکنوں میں تحویل ہو سکتا ہے اس سے تجربے کی اتصالی وحدت پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ (دیکھو 12/26 فہ) ای ما، (بڑیگ زور انالائز درامپ فنڈگن E.Mach (Beitrage Zur Analyse der (1886 Empfindungen 1886) اور آرو نیریس (ف 10/5) نے سب سے پہلے اس رائے پر عمل کر کے اس کو عقلی ترتیب سے مدون کیا ہے۔مصنف کو یقین ہے کہ اس نے علم کی توضیح پہلے پہل کی ہے اسی مطمح نظر سے اپنی کتاب گرنڈرس درسائیکولاجی (1893 ترجمہ 1895) میں۔

(6) بہت اگلے زمانے سے یہ کوششیں ہوتی رہی ہیں۔کم وبیش ماہیت ذہن کے باب میں (جو رائے اس زمانے میں شائع تھی۔اس سے متاثر ہو کے یا مستقلاً) کہ نفسی اور خالصاً جسمانی عمل (کے افعال وخواص) کا باہمی تعلق دریافت کیا جائے۔نظریہ روح حیوانی جس کی توجیہ دوسری صدی عیسوی کلادیس جالینوس Claudius Galenus نے کی تھی۔ اس کو بڑی قبولیت حاصل ہوئی۔ اس لحاظ سے کہ وہ توضیح تھی بدن انسان کے حیوانی طریقے کی اور ان کا تعلق بعض نفسی افاعیل سے۔ یہ رائے جاری رہی اٹھارہویں صدی کے آخر تک اور اس میں بہت ہی خفیف سا تغیر ہوا۔اعصاب بہت باریک نلیاں سمجھی جاتی تھیں جو اوعیہ (ظروف) خون کے نازک شعبوں کے لئے مناسب تھیں۔ بہت ہی حار متحرک اور نازک ذرے خون کے ان میں اپنی راہ کر لیتے تھے اور یہی ذرات روح حیوانی تھے لہٰذا دل اصلی مرکز زندگی کے جملہ آثار کا مان لیا گیا تھا۔دل کی گرمی حرارت عزیزی خون کی حرکت کا باعث تھی جو تمام نظام دعائی میں دور تک پہنچا دیتی ہے۔اس قدر قریب العہد یعنی 1772ای پلیز نے اپنی کتاب انتھروپالوجی میں علم خواص الاعضاء سے ایک

نظریہ نکالا تھا یعنی توجہ کا موقوف ہونا۔ مفروضہ روح حیوانی پر۔ لیکن سولھویں اور سترہویں صدیوں میں مخصوص انفعالی طریقے عضویاتی توضیح کے لئے منتخب کر لئے گئے تھے۔ ڈی کارئیس (لیعس پلیشنس ڈی لامے 1650) (Les passions de l'ame 1650) نے جذبات کو نفس و بدن کے باہمی فعل و انفعال کا مخصوص اثر تجویز کیا تھا اور وہ یہ تحقیق کرنا چاہتا تھا کہ دل کے افعال میں جو تغیرات ہوتے ہیں ان کا ادراک ہوسکتا ہے اور ممکن ہے کہ وہ تغیرات جذبات پر دلالت کریں۔ اسی طرح ملنکتن Melancthon جو اکثر وجوہ سے ارسطاطالیس کے عمدہ اتباع سے تھا اپنی کتاب (دی انیمہ 1530ء) میں یہ کام کر چکا تھا۔ اس فرقے کے قابل توجہ تابعین سے لڈوویکس واوَیس (Ludovicus Vives) ایک فلسفی اسپانیہ کا رہنے والا تھا۔ اس نے کتاب (دی انیمرات وائٹا 1539) میں تحریر کی۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ علم خواص الاعضاء سے جو ترجمانی ہوئی تھی اس کو ذہن کی اس تفریق نے کہ ایک جز اس کا فانی اور دوسرا غیر فانی ہے بڑی مدد دی (ف 2فہ) یہ خیال کہ نفسی فانی افاعیل موقوف ہیں بعض جسمانی طریقۂ عمل پر اس توجیہ میں کوئی خطرہ نہیں ہے نہ کوئی منافاۃ ہے۔

پہلی منطقی تنظیم ان تمام کوششوں کی جو اس عہد میں ہوئیں تا کہ ایک صحیح نظریہ جذبات کے بارے میں وضع کیا جائے اسپنوزا Spinoza نے اپنی کتاب اخلاق مقالہ چہارم میں لکھ دیا تھا۔ اس مقالے میں ہم کو ایک منصفانہ جانچ اس باہمی ارتباط کی بہم پہنچتی ہے جو نفسی اور جسمانی طریقوں میں ہے لیکن اس کا بدل جانا اس زمانے میں جبکہ علم نفس کا دوسرا عہد داخل ہوا ضروری تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ لوک کی کتاب کی اشاعت کے بعد خصوصاً جرمن میں جبکہ باطنی ادراک کے متعلق خالص علم نفس کی تکمیل ہوئی جس میں سمجھ بوجھ کے یا کچھ بغیر سمجھے ہوئے بھی ذہنی آثار میں جسمانی شروط کا کلیۃً لحاظ نہیں کیا گیا۔ اس سے تجربی یا سرسری نظریۂ ذہن پیدا ہوا جس کو یہ نام یعنی علم نفس تجربی ولف Wolff نے بخشا تھا۔

(7) سرآمد روزگار' ان علمائے نفسیات میں جنہوں نے خالص باطنی تجربہ پر انحصار کیا تھا۔ جے ان ٹیٹنس J.N. Tetns تھا۔ اس ضخیم کتاب Philosophiche Versuche uber die Menschlische Nature and ihre Entwicklung جو دو جلدوں میں تھی وہ اب بھی محض تاریخی دلچسپی نہیں رکھتی بلکہ اس مرتبے سے کچھ زیادہ ہے۔ خلاصہ واقعات کا جو واقعات اس عہد میں دریافت ہو چکے تھے نہایت جامع ہے اور منصفانہ ہے اور واقعات مذکور کے منطقی اتصال کا بہت لحاظ رکھا گیا ہے۔ ایسی ہی کوششیں صرف باطنی تجربات پر

نفسیات کی عمارت کے قائم کرنے کی ہمارے زمانہ تک ہوتی رہی ہیں۔ ہربرٹ کی کتاب لہربچ زورسائیکالوجی Lehrbuch der Psychologie، 1816ء اور اس کے بعد سائیکالوجی الس وسن خافت Sychologicals Wissenschaft (م جلد 1824-25) ان کتابوں میں ہیں جو بہت اہمیت رکھتی ہیں۔ ہربرٹ نے یہ بھی کوشش کی تھی کہ بعض مابعدالطبیعی مسلمات پر جو ذہن کی ماہیت اور قویٰ سے متعلق ہیں اور ریاضی کے ضوابط پر بنا کر ایک صحیح سائیکالوجی لکھی جائے جو کہ بطور علم سکوں اور میکانات Statics and Mechanics کے ہو۔ ماہرین علم نفس کے متاخرین سے ایف برینٹینو F. Brentano (سائیکالوجی ون امپرسخن اسٹینڈ پنکٹ Psychologie vom Empirischen Stand punkt). (1874 اول) اور تھ لیس ڈانی گرنڈ تھاشخن ڈیس سیلینی بنس 1883 Th. Lipps (Die Grundtha tsachen des Seelanlebens) کو بھی اسی فرقے کے حامیوں میں شمار کرنا چاہئے۔ ہربرٹ کے علاوہ ایف ای بینگ لہرنج (Lehrbunch) درسائیکالوجی الس نیٹروسن خافت طبع چہارم 1877) قابل قدر کوشش کی کہ سائیکالوجی علم نفس کو فزیالوجی کی مدد کے بغیر لکھیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ایسی بحث اس علم کے بجائے خود ممکن ہے۔ یہی ایک طریقہ معلومات ہے جس سے بعض مشکل اور پیچیدہ ذہنی حالتوں پر بحث ہو سکتی ہے۔ جب ہم سے کہا جائے کہ نفسی ترکیب (میکانیت) کی جمالی اخلاقی منطقی یا مذہبی تصور کی یا جذبہ یا ارادی فعل کی بیان کرو تو ہم کو دماغ کے افعال سے اس مسئلہ کے حل میں کوئی مدد نہیں مل سکتی۔ ہم کسی دماغی فعل سے ان نفسی تصورات کو منسوب نہیں کر سکتے۔ کیونکہ حقیقی مسئلہ صرف یہ ہے کہ ایک پیچیدہ ذہنی تجربے کی تحلیل کی جائے نہ کہ تعین بدنی حالات کا۔ اگر ہم ابتدائی طریقۂ عمل کو اور ان کے ایک دوسرے کے ساتھ مل کے کام کرنے کو بیان کرسکیں کسی پیچیدہ مجموعہ میں بشرطیکہ علمی صحت کے ساتھ ہو تو کسی ظہور کا دریافت کرنا بہ حیثیت ماہر نفسیات کے ہم سے معقول فرمائش ہوگی تو بس ہم نے حق توضیح کو جیسا چاہئے تھا ادا کردیا۔ نفسی بیان باطنی تجربات کا مستثنیات سے ہو جاتا ہے جبکہ مجبوراً معین تصورات سے یا ثانوی مفروضات کا کام لیا جاتا ہے۔ ایسے تصورات اور مفروضات جن کا استخراج باطنی تجربات سے خود ہی ممکن نہیں ہے۔ (یعنی جن مقدمات پر تصوتح کی بنیاد رکھی جاتی ہے ان کی خود ہی توضیح باطنی تجربات سے نہیں ہوسکتی)۔ لیکن ہماری ذہنی حیات جہاں تک ہم کو اس حیات کا علم ہے کسی طرح خود کامل نہیں ہے۔ اس طرح فی الواقع اکثر ماہرین علم نفس اس فرقے کے مجبور ہو

کے ''لاشعور''* کو آزادی سے استعمال کرتے ہیں تا کہ جہاں جہاں کوئی بات رہ گئی ہے۔ اس کی رخنہ بندی ہو جائے۔ ایسے خالی مقامات باطنی تجربات ہی میں پائے جاتے ہیں اور بسیط نفسی طریقے کے نظریہ کی بنیاد ایسے ذہن پر رکھتے ہیں جو ایک جوہر مستقل بذات خود قائم ہے جو واقعات شعور کے عقب میں ہے اور ان پر تصرف رکھتا ہے اور ان کا ترتیب دینے والا ہے۔ سائنس کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے ان میں سے کوئی مسلمہ کافی نہیں ہے۔

(8) چنانچہ وہ علم نفس جس کی بنا علم خواص الاعضا پر ہے جس کے ابتدائی مقدموں کو ہم نے ابھی بیان کیا رفتہ رفتہ اس نے بڑی اہمیت کا درجہ حاصل کر لیا اور جب سے جدید تعریف (یعنی اس علم کی تاریخ کا تیسرے عہد کی) یعنی علم نفس کے موضوع بحث کی تعریف وہ بھی اسی جانب لے گئی کہ نفسانی جو ذہنی شرائط سے مشروط ہے اس کا اتصال شرط یعنی فرد جسمانی کے ساتھ ہے لہٰذا جدید علم نفس ایک ایسا علم ہو گیا جس میں خالص ارکان سے بحث ہوتی ہے۔ ابتدائی تجربے جو کہ موقوف ہیں ایسے موضوعات پر جو خود جسمانی ہیں اور وہی تجربہ کرنے والے بھی ہیں۔ اس نتیجہ پر ہم صرف خاص ماہرین علم نفس کے عمل سے نہیں پہنچے بلکہ ماہرین خواص الاعضاء کی بھی اس میں شرکت ہے۔ چند سال سے عموماً ایک طریقہ سا بن گیا ہے کہ ذہنی آثار کو علم خواص الاعضاء میں داخل کر دیا کرتے ہیں۔ اس حیثیت سے کہ ذہنی آثار نوعی افعال جانداروں کے ہیں۔ پچھلی صدی کے علمائے نفس میں دی ہارٹلی (مشاہدات انسان پر 1749) جے بریسٹلی (1804) آبزرویشنس آن مین (Observations on man) اور سی یونٹ (ایسے دی سائیکالوجی 1755 اور اس کے بعد) کے نام لئے جاتے ہیں۔ ایچ لوئز مڈی سخی سائیکالوجی 1852 (Medicische) سائنٹیفک سمت میں ترقی کرنے کے آثار میں ہے۔

بالآخر جدید سائیکالوجی کی تہذیب و تنظیم ڈبلو ونڈٹ کی کتاب گوند زوج در فزیالوجسنس سائیکالوجی Grund Zuge der Physiologische Psychologie 1874ء میں ہوئی ہے۔ دو جلدیں طبع چہارم کی 1893ء میں شائع ہوئیں۔ اس تصنیف میں یہ خیال غالب

* وہ اعمال نفس جو دماغ میں جاری رہتے ہیں اور اُن کا علم ہم کو نہیں ہوتا ایک اصطلاح علم نفس کی ہے سب کانشنس یعنی ''تحت الشعور'' یعنی وہ ایسے امور ہیں جن کا عمل دماغ میں جاری رہتا ہے گو کہ ہم کو اُن کا شعور نہیں ہوتا۔ مثلاً خزانہ خیال میں جو تصویریں اشیاء کی ہیں ''وہ تحت الشعور'' رہتی ہیں اور جب اُن کی ہم کو ضرورت ہوتی ہے یاد آ جاتی ہیں 12 مترجم۔

ہے کہ نفسی طبیعی میں برابری¹ قائم رہنا چاہئے یعنی اس مفروضے کے تحت کہ کوئی نہ کوئی طبیعی یا عضوی عمل ہر نفسی عمل کے ساتھ منسوب ہوسکتا ہے۔ وہ نفسی عمل جس کا علم باطنی ادراک سے ہوتا ہے۔ ہر چیز جس کو اور نظریات سے منسوب کریں گے۔ لاشعوری سے یا ایک جوہری ذہن سے بنا بر اس مذہب کے جو ابھی بیان ہوا ہے۔ عضویات کی قلمرو میں داخل ہے۔ یہ اصول عضویاتی نفسیات کے لئے ثابت کرتا ہے۔ افعال کا مشاہدہ ہو یا کم از کم قابل مشاہدہ ہونا جو افعال یا طریقۂ عمل ذہنی آثار کی توضیح کرتے ہیں۔ نفسی طبیعی موازات جس کا ذکر ہو رہا ہے کوئی مابعد الطبیعی اصول نہیں ہے اور نہ اس کو مادیت (دیکھو ف 16) سے کچھ کام ہے جو مادی حرکات کو نفسی آثار کی علت قرار دیتے ہیں۔ جسمانی شرط ہے ذہنی کی اسی معنی سے جس طرح ایک مقدار موقوف ہوتی ہے۔ دوسرے پر کسی ریاضی کی تفعیل² میں یعنی یکساں ارتباط دو چیزوں میں اس طرح کا کہ جب ایک بدل جائے تو دوسرا بھی بدل جائے۔ دوسرے لفظوں میں یہ ایک ''ناظم'' اصول ہے۔ (دیکھو ف 4/3)

(9) اس مسلمہ کی بنا پر کہ یکساں ربط جسمانی اور ذہنی اعمال میں ہے ہم ایک جدید اور قابل قدر استعمال نفسیات کی تحقیقات میں کر سکتے ہیں۔ یعنی تجربہ۔ ابتداء نفسی امور کے تجربوں کی بعض ایسی قدیم تصانیف میں پائی جاتی ہے جس میں حواس کے نفسی مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ رنگ کے احساس کا موقوف ہونا طبیعی محرک پر یعنی روشنی پر یا اس کے مماثل مسموعی کا احساس صوتی آثار پر اس سے ایسے نتائج نکلے جو طبیعی دریافت میں قدامت کے لحاظ سے دور تک پہنچے اور یہ احساس کی نفسی تحقیقات میں بہت مفید ہوسکتے ہیں۔ لیکن تجربات صراحۃً نفسیاتی اغراض سے ہوئے وہ نسبۃً ایک جدید صورت اس علم کی ہے۔ ٹی ٹنس Tetens (دیکھو ف 7/8) اور بونٹ (Bonent) اکثر مختصر طور سے ان تجربات کو بیان کردیتے ہیں۔ حتیٰ کہ 1849ء میں ای ایچ ویبر E.H. Weber نے اپنی مشہور کتاب شائع کی جس میں حس لمس اور عموماً حسیت پر بحث کی ہے۔ جس کتاب کا نام یو برڈن ٹاٹس ڈاس گیمنگی فہل Uberden Tastsinn und das Gemeingi fiehe ہے۔ آر ویگز کی کتاب I Handmaster buch der Physiologie نے حقیقۃً مرتب تجربات کے لئے سرگرمی پیدا کردی اور نفسی تحقیقات میں

---

¹ مصنف کے اس قول کا منشا یہ ہے کہ ہر نفسی واقعہ کے ساتھ ہی ایک تغیر جسمانی اعصاب وعضلات وغیرہ میں حادث ہوتا ہے۔ کوئی ایسا فعل نہیں ہے جو محض نفسی ہو اور اُس کے مقابل جسمانی اثر ثابت نہ ہو 12۔

² یہ ریاضی کی اصطلاح ہے مثلاً $لا^3 + ء^2$ یہ ایک تفعیل ہوئی اس میں لا اور ء متغیر ہیں لا مستقل ہے اور ء لا پر موقوف ہے۔

تجربی اسلوب جاری ہوا۔اور تجربی مایئکالوجی کی جی ٹی فلز کی مفید تحقیقات سے صورت ہی بدل گئی۔ یہ واقعہ 1860ء کا تھا۔فکنر کی کتاب بنام ایلیمنٹی سائیکوفزک (Elementy Psychophysilo) 1860ء میں طبع دوم اور پھر بلا تغیر 1889) میں شائع ہوئی۔فکنر سائیکوفزک سے مراد لیتا ہے۔ٹھیک نظریہ طبیعی اور نفسی ربط وارجاط کا اور تجربے کا کام میں لانا اس اصول پر مبنی تھا کہ احساس کا موقوف ہونا محرک پر ریاضی کے حساب سے بیان کیا جاسکتا ہے۔اسی کی پیروی کی ونڈت نے اور اپنے تجربی طریقوں کو جاری کیا اور تجربات کے نتائج کو اپنی فزیالوجیکل سائیکالوجی میں تحریر کیا۔

اب ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ سائیکالوجی کا میدان ایک خاص علم کی حیثیت سے مقرر کردیا گیا ہے۔یہ اس میں داخل ہے۔ (الف) پیچیدہ واقعات شعور کے بسیط اور سادے واقعات میں تحلیل ہوگئے۔ (ب) مقرر ہوگیا موقوف ہونا نفسی امور کا طبیعی (یا اعصابی) پر اور یہ کہ طبیعی اور نفسی واقعات برابر برابر جاری رہتے ہیں۔(ج) تجربے کو کام میں لانا تاکہ خارجی پیمانہ ذہنی اعمال کا حاصل ہوجائے اور ان کی ٹھیک ماہیت دریافت ہوجائے نفسی حیات کی تدریجی تکمیل کی تاریخ ممکن ہے کہ مستقل علمی تحقیقات کا موضوع بحث قرار پائے۔ ہربرٹ اسپنسر نے (دی پرنسپلس آف سائیکالوجی مطبوعہ 1885ء ومابعد) اپنی کتاب اصول نفس میں لکھا ہے ترتیب کے ساتھ تدریجی تکمیل کے مطمح نظر سے۔گو وہ یک طرفہ ہے کیونکہ حیوانی سائیکالوجی اور بچپن کی سائیکالوجی بھی عام عنوان میں داخل ہے۔بالآخر یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ ایم لزارس اور انچ اشٹین تھل نے فرق کیا ہے۔قومی سائیکالوجی اور شخصی (یعنی ایک فرد انسان کی) سائیکالوجی میں۔ قومی سائیکالوجی میں داخل ہے تحقیق ایسے آثار کی جو ایک نظام آلی سے موجہ نہیں ہوسکتے۔ بلکہ ان کا مرکز ایک جماعت انسانوں کی یا ایک قوم ہے۔زبان اور رسم ورواج ایسے آثار کی مثالیں ہیں۔

(10) یہ ظاہر ہے کہ تحقیق کے جملہ معروضات جن کو ہم نے فقرہ بالا میں جمع کیا ہے علم نفس سے متعلق ہیں۔اس حیثیت سے کہ علم نفس کو ایک خاص علم سمجھیں۔فلسفیانہ سائیکالوجی سے اس کو کوئی واسطہ نہیں ہے کیونکہ یہ سب یکساں طور سے بنیادی واقعات ہیں۔خالص واقعات مثل اور طبیعی آثار کے اگر ہم فلسفہ کی تعریف کریں کہ وہ علم الاصول ہے تو ہم اس نفسی تحقیقات کو فلسفیانہ نہیں کہہ سکتے بے شک اس نقطہ پر عضویاتی علم نفس کے ماہرین عموماً متفق ہیں۔مگر اسی وجہ سے تو یہ دریافت کرنا ضروری ہوجاتا ہے کہ کیا سائنٹفک سائیکالوجی کے پہلو بہ پہلو فلسفیانہ سائیکالوجی نہیں ہوسکتی اور اگر ایسا ہے تو اس کو کیا تعلق رہے گا فلسفۂ ذہن سے مثل سائنس یا ذہنی صناعت جو کہ

ہیگل کے وقت سے فلسفۂ فطرت کے مقابل ہے۔

(1) خاص مسائل کی فہرست سے جو فلسفیانہ نفسیات کی حیز میں پڑتے ہیں (دیکھو ف 7/7) اولاً تو (الف) فلسفیانہ سائیکالوجی میں علمیات اور منطقی مقدمات سے صنائی یا تجربی نفسیات کی بحث ہوگی۔ ان میں داخل ہیں تصورات موضوع اور فرد (شخص واحد) کے نفسی علیت اور نفسی مساحت تحلیلی ترکیبی اور تکوینی طریقوں کی وغیرہ (ب) اس علم میں چاہئے کہ ایک انتقادی امتحان ایسے بنیادی تصورات کا ہو جو تجربی سائیکالوجی میں کارآمد ہیں اور فلسفہ کے نفع کے لئے ان کی جانچ پڑتال کی جائے نظریات مکانی اور زمانی مثالیات احساس اور تلازم وغیرہ کے۔

(2) نظریات جوہریت اور واقعیت (بالفعلیت) کی بحث میں ہم قریب مابعد الطبیعت کے آجاتے ہیں۔ پہلا یعنی جوہریت کی بحث تو جوہر ذہن کا مقدمہ یعنی ذہن یا نفس ایک جوہر قائم بذات خود ہے اور دوسرا یعنی واقعیت (یا بالفعلیت) کی بحث گویا اس کی مدعی ہے کہ افعال شعور جو بلاواسطہ حاصل ہوں ذہنی حقیقت کو شامل ہیں یعنی شعور کے افعال اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ نفس قائم بذات خود ہے۔

(3) یہ تعلیم تعلق رکھتی ہے مسئلۂ عقلیت اور مسئلۂ ارادیت کے تضاد سے۔ مسئلۂ عقلیت ذہنی تجربے کے عناصر کو عقلی طریقۂ عمل میں پاتا ہے یعنی فکر اور تصور یا مثالیہ میں۔ ارادیت کا یہ منشا ہے کہ آثار ارادے کے نمونہ یا اصل ذہنی حیات کی ایک وسیع حد تک۔ یعنی ارادی افعال ہی ذہن کی جوہریت پر دلالت کرتے ہیں۔

(4) اصطلاحات واحدیت [1] اور اثنینیت مادیت اور روحانیت (جن سے ہم باب سوم میں تفصیلی بحث کریں گے) دلالت کرتے ہیں مسئلۂ نفسی اور طبعی یعنی جسمانی کے باہمی تعلق کے حل یا توجیہ پر۔ ہم متعدد مضامین فلسفیانہ علم نفس کے انداز کے ان جلدوں میں پاتے ہیں جن میں مبحث علم اور مابعد الطبیعت کے عنوانوں کی تصانیف ہیں یا ان کتابوں میں داخل ہیں جن کے بڑے حصے میں صنائی بحث سائیکالوجی کی ہے۔ پہلی کوشش عہد متاخرین میں فلسفیانہ سائیکالوجی کو ایک

---

[1] واحدیت کے ماننے والے وحدت وجود کے قائل ہیں کہ تمام عالم کی ایک ہی اصل ہے خواہ اُس کو خدا کہو خواہ کائنات۔ اثنینیت والے عالم کی اصل دو عنصروں کو ٹھہراتے ہیں مثل زرتشتیوں کے جو خیر کا فاعل یزدان کو اور شر کا فاصل اہرمن کو قرار دیتے ہیں مادیت کے قایل کل عالم کی اصل مادہ کو ٹھہراتے اور روحانیت والے مادہ کے عوض روح کو کل عالم کی اصل مانتے ہیں۔ مصنف کے نزدیک یہ جملہ مذاہب گویا جواب ہیں مسئلہ تعلق نفس اور بدن کے 12 مترجم۔

مستقل تعلیم بنانے کی جے رہمکی J. Rhemke کی کتاب لہرنج در انجمین سائیکالوجی Lehrbuch der All Gemeinen Psychologie (1894) میں پائی جاتی ہے۔رہمکی کی پیروی جی ٹی لیڈ G.T.Ladd نے کتاب فلسفہ ذہن میں کی تھی جو 1895ء میں شائع ہوئی۔

(11) فلسفیانہ سائیکالوجی اس معنی میں فلسفہ ذہن یا مثل سائنس (ذہنی صناعت) نہیں ہے۔اس کو صرف مخصوص مقدمات سے بحث ہے جو بنیادی تصورات یا نظریات تجربی سائیکالوجی کے ہیں اور کسی طرح مقدمات سے دوسرے ذہنی صناعتوں کے اس کو تعلق نہیں ہے۔ اگر ان میں داخل ہے خود تجربی سائیکالوجی تو پھر مصنف کے نزدیک سائیکالوجی عام فلسفہ ذہن کے ایک جزو سے زیادہ نہیں ہے اس کے ساتھ کے دوسرے شعبے فلسفۂ قانون اور فلسفۂ مذہب فلسفۂ تاریخ اور شاید فلسفۂ اخلاق اور فلسفۂ جمالیات بھی ان مختلف تعلیمات کے ساتھ جو ایک ہی عنوان کے تحت ہیں یہ مناسب معلوم ہوگا کہ عام فلسفۂ ذہن کے خیال ہی سے باز رہیں یا ذہنی صناعت سے کلیۃً۔ اس لئے اور بھی کہ اس علم میں کوئی حقیقی تقابل فلسفۂ فطرت سے نہیں پیدا ہوتا۔ جمالیات میں مثلاً ضرور ہے کہ بعض اعتبارات سے طبعی طریقۂ عمل کی توجیہ ہو اور یہ تو درست نہ ہوگا کہ قانون فنون مذہب اور تاریخ کے لئے معروضی یا حقیقی دلالت یا اعتبار کو استعمال کریں۔ اگر ہم ان کو صرف ذہن کی اختراع سمجھتے ہوں۔

اس فصل کے آخر میں ہم سائیکالوجی کی بعض تصانیف کا ذکر کریں گے جن کا نام متن میں صراحت کے ساتھ موجود نہیں ہے۔

ڈبلو والکمین لہرنج ڈر سائیکالوجی W. Volkamann Lehrbunch de Psychologie طبع چہارم دو جلدیں 1894ء اس کا مطمح نظر اصلاً ہربرٹ کا سا ہے۔ اس تصنیف کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں تفصیلی تاریخی مبحث بطور استطراد کے ہے اور اس میں کثرت سے ادبیات کے حوالے ہیں۔ متن اکثر مقامات میں زمانۂ حالت کی تحقیق سے عاری ہے۔

اے بین دی سنسز اینڈ دی انٹلکٹ A. Bain The Senses and the Intellect (1855) و مابعد دی اموشنس اینڈ دی ول She Emotions and the will (1859) و مابعد۔ یہ مصنف تلازمیت کی سائیکالوجی کے فرقے کا نمائندہ ہے۔ یہ فرقہ تلازم کو بنیادی مظہر ہر نفسانی کلیہ میں خیال کرتا ہے۔

H. Hoffding Psychologie in اپچھ ہافڈنگ سایکالوجی ان امرسن Unrissen طبع ثانی 1893 ڈانش زبان سے انگریزی ترجمہ پہلے اڈیشن سے جرمن جس کو ایم جی لونڈیس M.G. Lowndes نے 1819ء میں ترجمہ کیا تھا۔

ڈبلو جیمس پرنسپلس آف سایکالوجی W. James Principles of Pyschology ' 2 جلدیں 1890ء۔ ڈبلو ونڈٹ ورلسنگن اوبر مینشن اینڈ تھیرسیلس W. Wundt Vorlesungen Iiber Menchen und Thierseele طبع دوم 1892ء (ترجمہ انگریزی 1894ء) گرنڈرس ڈر سایکالوجی Grundriss der Psychologie (ایضاً انگریزی ترجمہ) 1897ء۔ ای بی ٹخز این اوٹ لا آف سایکالوجی E.B. Titehenen an outline of Psychology طبع دوم 1897۔ جی ایف اسٹوٹ اناليٹک سایکالوجی G.F. Stout Analytie Psycholocy طبع 1808ء اور ایف ہارمس (گشبنحتی ڈر سایکالوجی) 1878ء دونوں عام تاریخیں علم نفس پر لکھی ہیں مگر دونوں ادھوری ہیں۔ دو جلدیں جواب تک چھپی ہیں۔ (1884-1880) ایچھ سایبک H. Siebeck کی قابل قدر گشبنحتی درسایکالوجی ٹامس اکوینا س Geschichte der Psychologie Thomas Aquinas کے زمانے تک پہنچی ہے۔

اخلاق اور فلسفۂ قانون

اخلاق اور جمالیات سے جب بحث شروع ہوتی ہے تو ہم ایک بالکل ہی نئے میدان میں پہنچ جاتے ہیں۔ فلسفیانہ تعلیمات جس پر ہم نے اب تک بحث کی ہے وہ ایک شعبہ پر مبنی ہیں اگر یہ نہ مانیں کہ کل خاص صناعتوں پر بنا ہے لیکن ان دونوں کی یہ بنیاد نہیں ہے۔ ان دونوں یعنی اخلاق اور فلسفۂ قانون میں خود ہی خاص صناعت ہونے کی صفت موجود ہے اور یہ دونوں سے بحث کرتے ہیں۔ علم متعین اور اخیری؎ یعنی بسیط واقعات اخلاق یا فلسفۂ اخلاقی سے عموماً ناموسی (عمل کے لئے ضابطے اور قاعدے بنانے والے) علم سمجھا جاتا ہے (دیکھو 6 ف 5,4) اور اس کے مسئلہ (موضوع بحث) کی یہ تعریف ہے کہ یہ علم ایسے صحیح شرائط کو مقرر کرتا ہے کہ اگر وہ شرائط پورے ہوں تو انسان کے ارادی فعل اخلاقی سمجھے جائیں گے۔ ان معنوں میں اس کو فن سیرت کہہ سکتے ہیں۔ جس طرح منطق کو فن تعقل کہتے ہیں۔ (اخلاق ایسے ضابطے معین کرتا ہے جو سیرت کی درستی کے لئے ضروری ہیں اور منطق ایسے قوانین عطا کرتی ہے جس سے تعقل یا فکر صحت کے ساتھ ہو۔) چونکہ تعریف صفت خلقی کی وضعی یعنی کسی کے مقرر کرنے سے نہیں مقرر ہوسکتی لہٰذا علم اخلاق میں اخلاقی احکام یا تصدیقات کی تاریخی تکمیل کا بیان بھی ہونا چاہئے اور وہ اصول اور وہ کامل مثالیں جو انسانوں کی حیات میں فی الواقع پائی گئی ہیں۔ ان کی تحلیل کر کے عقلی اور مسلسل احکام اس صناعت میں بہم پہنچائے جاتے ہیں۔ خواہ علم اخلاق کے ذریعہ سے یہ کام اچھی طرح ہو خواہ بری طرح مگر اس علم میں جیسے سیرت ہے اور جیسی ہونا چاہئے ان دونوں میں (یعنی ایک تو وہ سیرت جو بالفعل موجود ہے اور دوسری وہ جو اخلاق کے مطابق ہونا چاہئے) امتیاز کیا جاتا ہے۔ بے شک اگر یہ

؎ جب علمی واقعات کی تحلیل کی جاتی ہے تو یہ دیکھا جاتا ہے کہ واقعات جن پر پہلے نظر پڑتی ہے وہ دوسرے واقعات پر مبنی ہیں جو عام نظروں سے دور ہوتے ہیں پھر یہ دوسرے واقعات پر اسی طرح ہم عمل تحلیل سے ایسے واقعات تک پہنچ جاتے ہیں جن کی مزید تحلیل ناممکن ہوجاتی ہے ایسے واقعات کو اخیری واقعات کہتے ہیں اور اگر ترکیب کے اعتبار سے دیکھئے تو یہ واقعات اولی ہوتے جن کو فلسفہ کی زبان میں اولیات کہہ سکتے ہیں پس جو واقعات تحلیل کے اعتبار سے اخیری ہیں وہی ترکیب کے اعتبار سے اولی ہوتے ہیں 12ھ۔

امتیاز نہ کیا جائے تو پھر خصوصیت کے ساتھ صفت خلقی کا استعمال صحیح نہ ہوگا۔ یہ صفت انسانی اعتقاد اور شوق وغیرہ دوسری صفات پر ایک اضافہ ہے۔ اور ان سب صفتوں سے بالاتر ہے۔ یہ سچ ہے کہ زمانہ حال میں کہا جاتا ہے اور گزشتہ زمانے میں بھی کبھی کبھی یہ کہا گیا تھا کہ اخلاقی اور طبیعی ارادے اور فعل میں کوئی حقیقی تفاوت نہیں ہے۔ (مقصود یہ ہے کہ جو فعل فطرت سلیم کے موافق ہے وہی اخلاقی بھی ہے) مگر ہم اس رائے سے اتفاق کریں تو کرسکتے ہیں مگر کوئی امر مستثنیٰ اس قاعدہ کلیہ سے تسلیم نہ کریں گے۔ کیونکہ اگر کوئی طبیعی فعل مخالف ایسے فعل کے ہو جس کو رسم و رواج نے فی الواقع منظور کرلیا ہے۔ معاشرت نے اس کو رواج بخشا ہے یا دوسرے اخلاقی اثرات نے وہی امتیاز جس کا اوپر مذکور ہوچکا ہے اگرچہ دوسرے لفظوں میں ہو۔ مگر وہی امتیاز موجودہ جس پر ہم نے پیشتر زور دیا تھا۔

2- پہلا سوال جو عالم اخلاق کے سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ اس تضاد کی اصل کیا ہے۔ جو ان دو قسم کے افعال میں ہے۔ ایک تو ایسی سیرت جو کسی ضابطے کی پابند نہیں محض طبیعت کی امنگ سے افعال صادر ہوئے ہیں۔ دوسری وہ سیرت جو کسی قسم کے قانون کی تابع یا کسی حکم یا مقولے پر کاربند ہوتی ہے۔ اس سوال کا جواب اس تحقیقات کے نتائج سے مل سکتا ہے جو نسلی سائیکالوجی کے میدان میں ہوئی ہو۔ ابتدائی افتتاح انسانی سیرت کے ضابطہ تصدیقات کا مذہبی خیالات اور عبادات کی صورت پکڑتے ہیں اور یہ رواجی استعمال اور ضابطے معاشرت کے ویسے ہی قدیم ہیں جیسے خود سوسائٹی (معاشرت)۔ تمدن کی بالکل ابتدائی منزلوں میں یہ دونوں مذہب اور معاشرت فرد انسان کو پابند کرتے ہیں اس پر بہت کچھ خارجی اثر پڑتا ہے اور اس کی زندگی ایک تعلیم کئے ہوئے راستے پر چلتی ہے۔ نسبتہً اس حالت کے بہت دنوں کے بعد متعدد ضابطہ یا ناظم اجزا شاخ در شاخ ہوجاتے ہیں اور ہر مجموعہ کی جداگانہ شناخت ہوجاتی ہے۔ جب ایسا ہوتا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ مذہب قانون اور اخلاق خاص عناصر ہیں۔ اس مجموعے کے جو سب کے سب ایک ساتھ ملے جلے ہوئے صرف ایک معاشرت کی مجموعی منظوری کی صورت میں تھے۔ اس کے بعد اب یہ ضرورت ہوتی ہے کہ آثار کی مختلف قسموں کی جدا جدا علمی تحقیقات ہو۔ اگرچہ شعر اور روزمرہ میں رفتہ رفتہ مذہبی اور دنیاوی دانش کا فرق پیدا ہوجاتا ہے۔ ان کے باہمی ارتباط کا شعور بہت آہستہ آہستہ فنا ہوجاتا ہے۔ لہٰذا یہ کوئی عجب بات نہیں ہے کہ سقراط جس کو رفتہ رفتہ خاص علم اخلاق کا واضع مانا جاتا ہے صراحتاً دو مبدء ضبط اخلاق کے منافی قرار دیتا ہے۔ تحریری قوانین سلطنت کے اور غیر تحریری قوانین دیوتاؤں کے۔ اسی وقت وہ اخلاقی فساد (تنزل) جو اپنے آس پاس اس کو نظر آتا

تھا اپنے عہد کے لئے اس نے وہی کوشش کی تھی جو اور ماہرین اخلاق اپنے زمانے کے لئے کیا کرتے ہیں یعنی دریافت کرنا کلیۃً صحیح اخلاقی اصول کا بس وہ نیک یا اخلاقی سیرت کو علم کا نتیجہ سمجھنے لگا۔ یعنی ایسی کوئی بات جو سیکھی سکھائی جاسکتی ہے۔

3- افلاطون نے بھی مثل سقراط کے یہ کوشش کی کہ شرائط اخلاقی معیار کی کلی صحت کے ساتھ دریافت ہو جائیں۔ کتاب فیدرس وفیدون وری پبلک کا اخلاق مابعد الطبیعت سے تقریباً ملا دیا گیا ہے۔ یہ تضاد محسوس مادی مادہ اور صورت یا مثال ؂ یا جوہر اشیاء کا ایک تقابل قیمتوں کا ہو جاتا ہے۔ مادہ اصل ہے ان چیزوں کی جو خسیس اور بد اور مثال شرط اول یا مقدمہ ہے ہر نیک چیز کا۔ افلاطون کے نزدیک ایک ہی نیکی یا فضیلت ہو سکتی ہے اور یہ ایک معنی سے شرط ہے کلی صحت کی کیونکہ ہم صدق کے بارے میں یہی کہیں گے کہ وہ ایک ہے جو کچھ اچھا ہے وہی انجام کار میں خدا ہی کی جانب سے آتا ہے اور حقیقی لذت (جس کو فلسفہ کی اصطلاح میں سعادت کہتے ہیں) صرف غیر مادی عالم میں مل سکتی ہے جو کہ عالم مثل ہے۔ حسن ہے صرف حسیات میں نیکی کا پرتو ہے۔ اسی سے اخلاقی قدر و قیمت کا عکس نمایاں ہوتا ہے اور اسی سے اس عالم کی جھلک نمودار ہوتی ہے جو ماورائے حسیات ہے۔ کامل تحقیق نیک کوشش کا فرع ہے کسی قسم کے اجتماع کی یا ریاست کی۔ افلاطون نے اپنی مثالی جمہوریت میں ان شرائط اور حالات کو بیان کیا ہے کہ اگر انسان اس کے مطابق زندگی بسر کرے تو ایسی زندگی طبیعت انسانی کے اغراض کو پورا کر دے گی۔

سعادت (ائیدے مونیا) کو قبل سقراط کے حکمائے اخلاق مثالی نیکی کا مظروف (مجموعہ) خیال کرتے تھے۔ یہ چیز ایسی تھی جس کے حاصل کرنے کی کوشش کرنا چاہئے۔ مگر ہم کو کوئی مرتب صورت آرائی ایسے اخلاق کی جس کی بنا سعادت پر ہے ارسطا طالیس سے کچھ پہلے نہیں ملتی۔ نیقوماجس ؂ کے اخلاق میں سعادت کے باب میں کہا گیا ہے کہ وہ ایک حالت ہے جس کے وجود کے مدارج اور منازل ہیں اور انہیں مدارج کے مطابق اس کے حاصل کرنے کی شرطیں بھی ہیں جیسا درجہ ہے ویسی ہی کوشش اس کے حصول کی ہونا چاہئے حالانکہ فرقہ ارسطیپس سیرین کا رہنے والا (جس کو لذت پسند یا سیرینی کہتے ہیں) چوتھی صدی قبل مسیحؑ میں گزرا ہے۔ اس نے حیات کی

؂ مثال افلاطونی فلسفہ میں اُن ازلی صورتوں سے مراد لی جاتی ہے جو عالم محسوس کی حقیقت مانے گئے ہیں۔ مثلاً ایک تو وہ انسان کو ہم تم دیکھتے ہیں یہ پرتو اصل انسان یا انسانی مثال کا جو ازل سے موجود ہے اور جو اصل اور علت ہے اس محسوس انسان کی۔ مثال کی جمع مثل ہے۔ یہ مشہور افلاطونی مسئلہ افلاطونی مثل کا مسئلہ کہا جاتا ہے۔

؂ نقوماجس ارسطاطالیس کے باپ کا نام تھا اور بیٹے کا بھی حسب رسم یوناں ارسطاطالیس نے کتاب نیقوماجس علم الاخلاق پر اپنے بیٹے کے لئے لکھی تھی۔ 12

بسیط لذت (ہے دونے) کو ہر فعل کی غایت قرار دیا ہے۔ (یعنی ہر انسانی فعل اس غرض سے کیا جاتا ہے کہ لذت حاصل ہو۔) ارسطاطالیس کی یہ رائے ہے کہ جاودانی سعادت' مزاج کی دائمی شگفتگی جو زندگی کے حوادث سے منغض مکدر اور مغشوش نہ ہو قابل قدر ہو سکتی ہے اور یہ انسانی کوشش کی انتہائی منزل ہے۔ ایسی سعادت ہم کو عقل کی مدد سے حاصل ہو سکتی ہے۔ عقل ہی سے دانشمندانہ اعتدال شہوت اور غضب کا قائم ہو سکتا ہے اور عقل ہی ہم کو افراط اور تفریط سے محفوظ رکھ سکتی ہے۔ فضیلت یا نیکی ایک بیش بہا وسط ہے طرفین افراط و تفریط میں خیر الامور اوسطہا اسی سے مراد ہے۔ ارسطاطالیس بھی مثل افلاطون کے ریاست کی اخلاقی اہمیت پر مصر ہے لیکن وہ عقلی زندگی کو حکیم کی ہر تمدنی کوشش سے افضل اور برتر قرار دیتا ہے۔

4- ارسطاطالیس کے بعد جو فرقے پیدا ہوئے ان میں بھی یہ رجحان پختگی کے ساتھ موجود ہے کہ اخلاق سیرت کی درستی کا فن ہے۔ رواقیین نے سب سے بڑھ کے اخلاقی غرض کے استمرار کی کوشش کی۔ اس فرقے نے محدود کیا اپنے علم کی ساحت کو اپنے مشہور و معروف تصور سے (ایدیہ فورا) مباح یعنی ایسے افعال جو نہ اچھے ہیں نہ برے مگر ایسے افعال کو خلقی صفت اس وقت حاصل ہوتی ہے جبکہ وہ نیک مقاصد حاصل کرنے کے لئے ہوں۔ اس کے علاوہ انہوں نے ایک خط فاصل کھینچ دیا درمیان اعمال نیک فرائض عقلی سیرت (کتیر تھوما) اور بد افعال کے جو شہوت و غضب کے تحت میں ہیں۔ اور زور دیا اس تقابل پر دانشمند اور ابلہ کی شخصیت کے لحاظ سے۔ ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ قدیم اخلاق میں ایک پوری فہرست ان عمدہ اور باریک امتیازوں کی جو افعال میں ہیں مرتب کر دی گئی تھی۔ غرض اور ضابطہ انسانی ارادے اور افعال [1] کا نیکیاں فریضے اور فضیلتیں۔ ان سب پر تحقیقی نظر کی گئی تھی۔ مذہب مسیحی نے ایک جدید مطمح نظر داخل کیا۔ جس میں تین خاص تصور داخل ہیں۔ اولاً ایک تصور ناگزیر [2] گناہ کا۔ دوسرے حکم ہر انسان سے محبت کرنے کا تیسرے یہ

---

[1] ہمارے اصول فقہ میں افعال کی تقسیم اس طرح کی ہے کہ اوّل وہ افعال جن کا کرنا ضروری ہے اور اگر نہ کئے جائیں تو گناہ ہو ایسے فعل کو فرض یا واجب کہتے ہیں دوسرے 2- وہ افعال جن کا نہ کرنا ضروری ہے اگر کئے جائیں تو گناہ ہو 3- وہ افعال کہ اُن کو کیا جائے تو ثواب ہو اور اگر نہ کئے جائیں تو کوئی گناہ نہیں ہے ایسے فعل کو مندوب اور مستحب کہتے ہیں۔ اس کے سوانقی کی سمت وہ افعال جن کا ترک اولیٰ ہے اور اگر کئے جائیں تو کوئی گناہ نہ ہو ایسے فعل کو مکروہ کہتے ہیں۔ ان سب کے علاوہ وہ افعال ہیں جن کا کرنا نہ کرنا مساوی ہے۔ چاہے کوئی اُن کو کرے چاہے نہ کرے ایسے فعل کو مباح کہتے ہیں۔ یہ تقسیم افعال کی نہایت منطقی ہے اور جملہ افعال خلقیہ ان پانچ صورتوں میں داخل ہیں فاضل۔ 12ھ

[2] عیسائی مذہب کا یہ عقیدہ ہے کہ انسان کے نطفہ میں آدم کے عہد سے گناہگاری چلی آئی ہے ہر انسان کا گناہگار

کہ اخروی مغفرت یا مردودیت اخلاقی وصف سے زندگی کے جواس زمین پر گزری ہے متعین ہوتی ہے۔

(1) قدیم اخلاق کا ہمیشہ یہ اعتقاد رہا ہے کہ اخلاقی کمال حاصل ہونا ناممکن ہے۔ مسیحائی مذہب کی تعلیم یہ ہے کہ آدمی خواہ کتنی ہی کوشش کرے معصوم (بے گناہ) نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا ایک منجی (نجات دینے والا) کی ضرورت ہے کہ وہ اس بوجھ کو انسانوں کی گردنوں سے اٹھالے جس بوجھ سے انسانیت کچل کے پرزے پرزے ہوجائے گی۔ اور انسانوں کو ایک خالص پاک اور خوشحال ہستی کی امید دلائے۔

(2) ہم قدیم اخلاق میں عموماً انسانوں سے محبت کرنے کا خیال پاتے ہیں مگر اس کو فریضہ نہیں قرار دیا ہے نہ کہ ایک صریحی فرض حتیٰ کہ مسیحیت نے یہ عقیدہ ظاہر کیا کہ تمام انسان خدا کے بال بچے ~ ہیں اس لئے سب بھائی بھائی ہیں۔

(3) اور اگرچہ قدیم زمانے میں بھی یہ خیال تھا کہ بعد موت کے سعادت یا شقاوت (خوشحالی یا بدحالی) ہوتا ہے۔ مسیحی مذہب نے یہاں بھی ایک جدید عنصر داخل کیا ہے یعنی مسئلہ انعام وتعزیر (ثواب وعتاب) جو کہ متصل ہے اخلاقی کوشش اور انسان کی ترقی سے۔ جو کچھ ہم بوتے ہیں وہی کاٹیں گے۔ اخلاق میں بھی یہ کلیہ ایسا ہی درست ہے جیسے اور امور میں۔ ہماری تمام امید وابستہ ہے رحمت الٰہی سے۔ خدا بخش دے گا گناہ گار کو بھی بشرطیکہ وہ تائب ہو۔ یہ اصلی عناصر ہیں مسیحی مسائل میں اور کوئی خاص مفہوم بہشت ~ اور دوزخ کا نہیں ہے۔

(5) تمام اخلاقی مسائل میں جو پہلے پہل عیسائیت کے عروج کے ساتھ نمایاں ہوئے ارادے کی آزادی کا مسئلہ ہے یعنی مسئلہ جبر ~ واختیار۔ تصور ثواب اور معصیت کا جن پر اب بہت زور دیا جاتا ہے کوئی معنی نہیں رکھتا جب تک کہ انسان کو نیکی بدی میں حق انتخاب حاصل نہ ہو یعنی

بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ : ہونا ضروری ہے اہل حکمت ایسے گناہ کو جو ناگزیر ہو گناہ نہیں کہتے اور نہ اس پر کسی قسم کے مواخذہ کے قائل ہیں یہ تو وہی بات ہے کہ کسی حبشی سے کہیں کہ تو کالا کیوں ہے۔ 12ھ

~ الخلق عیال اللہ مشہور ہے دوسری انما المومنون اخوۃ اسلام میں بھی مجود ہے لیکن خوب یاد رکھنا چاہئے کہ ازروئے علم بھی خدا زن وفرزند سے مبرا ومنزہ ہے۔ مخلوق کو بطور استعارہ کے عیال کہا گیا ہے۔ 12ھ

~ یہ دونوں یعنی بہشت اور دوزخ کی اسلام میں ٹھیک ٹھیک تعریف موجود ہے وہ جسمانی بھی ہیں اور روحانی بھی یہ دونوں شقیں ہماری کتابوں میں موجود ہیں۔

~ مسئلہ جبر واختیار کی تین شقیں ہیں جو اس مختصر جملے میں درج ہیں۔ لاجبر ولا تفویض لکن الامر بین امرین نہ جبر ہے نہ تفویض ہے بلکہ ایک امر ہے دونوں کے بین بین۔ تفویض کے معنی ہیں سپردگی یعنی کل امور انسان کے ارادے پر موقوف ہیں۔ 12ھ

بھلائی برائی افعال کی اس کی قدرت واختیار میں نہ ہو۔عہد وسطی کے مسیحی اخلاق میں ارادے کی آزادی کا مسئلہ ملا ہوا تھا اس مسئلہ سے کہ خدائے قادر مطلق کو انسانی آزادی کے ساتھ کیا تعلق ہے قطع نظر اس کے ہم دیکھتے ہیں کہ تقابل تقدیر اور عدم تقدیر کا تقابل صاف صاف معلوم کر لیا گیا ہے جس میں اقرار اور انکار ارادے کی آزادی کا صاف صاف نمایاں ہے۔(دیکھوف 21)

تاہم ایک اور تجدید اخلاقی غرض کی عہد ریفارمیشن (اصلاح یا نشر علوم کا زمانہ یورپ میں چودھویں صدی) میں ہوئی۔رہبانیت اور دنیا سے نفرت جو عہد وسطی کا خاصہ تھا بلکہ عہد قدیم کی عیسائیت کا بھی اب اس خیال سے مغلوب ل ہو گیا تھا کہ دنیا داری بھی ایک ایسی چیز ہے جس میں تمام ضرورتیں اخلاقی زندگی کی پوری ہوسکتی ہیں یہ کہ ہمارے اعمال اس زمین پر ایک اثباتی قدر و قیمت رکھتے ہیں اور نعمت دنیا سے فائدہ اٹھانا مباح ہے کیونکہ دنیا اور مافیہا خدا ہی کی بنائی ہوئی کائنات ہے۔اس اعتقاد کے ساتھ مذہبی اعتقاد میں گہرائی آ گئی۔ظاہری کاموں سے ہم سعادت اور رحمت الٰہی کا استحقاق نہیں حاصل کر سکتے بلکہ استوار باطنی یقین سے جو دنیا پر غالب آ جائے اور اگر اس یقین میں کمی ہو تو کوئی ظاہری رسوم و آداب کی بجا آوری نجات اخروی اور گناہ سے رستگاری کا باعث نہیں ہوسکتی۔پس جو اخلاق کا اکتساب چاہتا ہے اس کو اپنی ذات پر نظر رکھنا چاہئے۔اس کا جنگ کرنا بدی کی قوت کے ساتھ جس میں عصیان کار شہوت اور غضب شامل ہے ایک باطنی ریاضت ہے اور صرف خدا پر یقین رکھنا اور نجات ؎ دہندہ جو شفیع ہے یعنی مسیح اس کو جرأت اور مسرت اور باطنی اطمینان بخش سکتے ہیں۔

(6) زمانہ متاخرین کے اخلاق میں یہ کوشش کی گئی جس کے مثل سقراط نے کوشش کی تھی کہ ایک کلیۃً صحیح بنیاد اخلاقی معیار کی دستیاب ہو اس مقصود کے حاصل کرنے کے لئے مختلف راہیں اختیار کی گئیں۔ایک طریقہ جو بالکل سطحی تھا جس کے مسئلہ کی تردید کی گئی یہ ہے کہ اخلاق کو ریاضی کے نمونہ پر ڈھالنا چاہئے اس طرح اسپنوزا Spinoza ہم کو اتھی کا آرڈائن جیومطریکو ویمانسٹریٹا Ethick ordine geometre demonstrat اخلاقی ترتیب ہندسی برہان پر قائم کی

ل یہ خیال غالب مذہب اسلام کا پھیلایا ہوا ہے متعدد آیات اور احادیث اس کی تائید میں موجود ہیں کہ ایک گھریلو شخص کی بابمہ اور بے ہمہ زندگی کو صحرانشین عابد تارک دنیا کی زندگی پر فضیلت ہے گھریلو شخص جو بال بچوں کی فکر میں آلودہ ہے اس کی تھوڑی سی عبادت تارک دنیا کی بہت سی ریاضت سے افضل ہے۔12ھ

؎ سوائے خدا کے کوئی نجات دہندہ نہیں ہے اسلامی قانون لاتزر وازرۃ وزر اخری یعنی کوئی کسی کا بوجھ نہیں اٹھاتا محکم قانون ہے ہمارے گناہوں کا بوجھ ہم پر ہے اور ہم اس کے جواب دہ ہیں۔12ھ

جائے۔ہابس اورلوک Hobbes & Locke دونوں کو یقین ہے۔(دونوں نے اپنے یقین کے وجوہ بیان کرنے میں بڑی ذکاوت سے کام لیا ہے) کہ اخلاق کو استخراجی برہانی طریقے سے پیش کر سکتے ہیں اور اس کے نتائج ایسے ہی صحیح اور درست ہوں گے جیسے ریاضی کے نتائج۔اس سطحی اور تمثیلی طریقہ کے علاوہ ہم چار مختلف نمونے صنائی اخلاق کے متاخرین کے فلسفہ میں جدا جدا بیان کر سکتے ہیں۔

(1) اخلاق کو مذہب اور مابعد الطبیعت سے جدا کر دیا ہے اور اخلاقی مسائل کی تجربی صنائی بحث کی حمایت کی گئی ہے۔

(2) اخلاق کی بنیاد رکھی گئی ہے موجودہ تجربی علوم پر مثل علم نفس معاشیات مدنی اور علم الحیات وغیرہ کے اور اس طریقے سے علم اخلاق خاص صناعت Science کی صورت میں آجاتا ہے۔

(3) ''اخلاقی'' کو بعینہ مفید قرار دیا ہے خواہ مفید ہو شخص واحد کے لئے خواہ جماعت کے لئے۔یہ تحویل اخلاق کے تصور کی دوسری اصطلاحوں میں ممکن کر دیتی ہے کہ اخلاقی ضوابط ایک جامع اور درست صورت میں بنائے جائیں۔

(4) آخری صورت یہ ہے کہ اخلاق عقلی بدیہی بنیاد پر قائم ہو۔اخلاقی قانون یا ایمانی تصدیقات ایک اصلی پیدائشی وظیفہ ذہن انسانی کا ہے۔انسان کے ذہن میں اخلاقی قوانین ودیعت رکھے گئے ہیں جن کا مرجع کانشس Coscience یا ایمان ہے۔لہٰذا اخلاق بے نیاز ہے۔تجربی نظریات سے جن میں ہمیشہ تغیر ہوا کرتا ہے۔اخلاقی قوانین کبھی نہیں بدلتے۔

یہ چاروں نقطہ نظر ایک دوسرے سے فکر کے انتزاعیات[1] کے اعتبار سے جدا ہو سکتے ہیں۔لیکن جب ان کو اعیان[2] اشیاء میں ملاحظہ کریں (یعنی واقعات میں دیکھیں) تو معلوم ہوگا کہ سب ایک دوسرے سے ملے ہوئے پائے جاتے ہیں۔اور ایک سے دوسرے کی تکمیل ہوتی ہے۔مثلاً اخلاق کا مستغنی ہونا مذہب اور مابعد الطبیعات سے اس سے ثابت ہوتا ہے الوہی ربط اور اتصال سے جو اس کو بعض اثباتی یا واقعات صناعتوں سے یا عقلی طریقہ بحث وغیرہ سے ہے۔لیکن کوئی عقلی ضرورت نہیں ہے کہ مختلف آرا کی خاص تدوین وترتیب کی جائے جبکہ واقعات کے اعتبار سے اخلاق کی تاریخ سے مختلف اقسام کی ترتیبیں بہم پہنچتی ہیں۔پس ہم کو اپنے موجودہ مقصد کیلئے اس کی اجازت ملنا چاہئے

---

[1] انتزاعیات سے مراد ہیں عقلی تصورات جن کو ذہن تحلیل عقلی سے پیدا کرتا ہے مثلاً انسان سے انسانیت یا فلک سے فلکیت وغیرہ۔12ھ

[2] اعیان اشیاء سے واقعی اشیاء جس طرح عالم میں موجود ہیں مراد ہیں۔12ھ

کہ زمانہ متاخرین میں جو کام اخلاق کی تدوین کیلئے ہوا ہے اس کی تہہ میں کون سے خاص تصورات ہیں تا کہ ہم ان کو بیان کردیں۔ (موجودہ مقصد مصنف کا یہ ہے کہ متاخرین سے جو جس رائے کے نمائندے ہوں ان کو جدا جدا بیان کریں) فلسفہ کی تاریخ لکھنے والے کا یہی اصل مقصد ہوا کرتا ہے۔

(7) اولاً ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی اغراض انگریزی فلسفہ میں بہت قوت رکھتے ہیں۔ بیکن نے اکثر موقعوں پر اپنی تصانیف میں یہ مشورہ دیا ہے کہ فلسفۂ اخلاق کی مستقل بحث ہونا چاہئے۔ ہابس نے کوشش کی ہے کہ خاص اخلاقی نظام قائم کرے۔ اس نے ابتدا کی ہے اس مفروضے سے کہ بالکل خودغرض اشخاص جو ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں ان کی کوئی جماعت نہیں ہے اور اس مفروضہ سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ اجتماعی حیات اور امن اسی صورت میں ممکن ہوسکتا ہے جبکہ غور وفکر مشترک اغراض کی تعمیل کیلئے ہو ہر شخص کو چاہئے کہ وہ کام کرے جو کل کی بہبود کیلئے مطلوب ہے۔ اخلاق کی ابتداء یہ ہے کہ مفید اور مضر کو غور وفکر سے دریافت کرلیں۔ لوک اسی طریقہ سے انسان کے ارادے اور افعال کو کسی قانون کا تابع قرار دیتا ہے۔ یہی قانون علم اخلاق کا خاص موضوع ہے جو سیرت قانون کے موافق ہے وہ اخلاقی سیرت ہے اور جو اس قانون کے موافق نہیں ہے وہ غیر اخلاقی ہے۔ لوک کے نزدیک قانون کی تین مختلف قسمیں ہیں۔ قانون الٰہی' قانون حکومت' قانون معاشرت یعنی رائے عامہ۔ پس تین مختلف صورتیں اخلاقی سیرت کے لئے ہونا چاہئیں۔ قانون الٰہی کے تحت میں جو فعل ہے یا تو وہ فریضہ ہے (یا تسنن یا تطوع) یا معصیت ہے۔ قانون ریاست کے تحت میں انسان باعتبار افعال یا مجرم ہے یا بیگناہ ہے۔ قانون رائے عامہ کے تحت میں انسان نیک ہے یا بد ہے۔ شافٹسری کی تعریف اخلاق (این انکوائری کن سرننگ ورچو اینڈ میرٹ ان دی کیریکٹرس ٹکس آف کن ایٹ سیٹرا 1711ء ومابعد **An enquiry concenring Virtue and merit in the characterstics of men etc., 1711** تحقیق فضیلت ولیاقت میں کسی قدر اختلاف ہے۔ قدیم اخلاق میں یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ اخلاق کو جمالیات کے ساتھ ملادیں اور شافٹسبری **Shaftesbury** بھی اصل اخلاق قرار دیتا ہے۔ خودغرضی اور معاشرتی جذبات کی متناسب ترتیب میں۔ وہ حسن جو تناسب یا موزونیت میں ہے۔ اور غیر طبعی اور بے فائدہ یعنی لغو کی عدم موجودگی میں۔ اسی کے ساتھ وہ ترکیب دیتا ہے سعادت کو ہارمونی **Harmony** موزونیت یا حسن ترتیب کو اور بیان کرتا ہے کہ وہ صورت جس میں اخلاق پہلے پہل ہم سے رونما ہوتا ہے وہ قیمت کی تصدیق یا جانچ ہے۔ انگریزی اخلاق سترہویں اور اٹھارہویں صدیوں کا بھی ملی یا برہانی عناصر سے آزاد نہیں ہے۔

آرکدورتھ اس کلارک Cudworth S. Clarke اور جے بٹلر J. Butler یقین کرتے تھے کہ تمام اخلاقی تصدیقات ~ کا مرکز پیدائشی میلان یا فعل ہے۔ ہیوم (این ایسے کس سزسنگ دی پرنسپلس آف مارس 1751) اور آڈم اسمتھ (تھیوری آف مارل سینٹیمنٹس Adamsmith Theory of moral Sentiments 1759 نہایت مفید نفسانی تحلیل اخلاقی وجدان اور تصدیق بڑی تحقیق بیان کرتے ہیں اور اسمتھ نے خصوصاً کامل طور سے مستقل وجود اور صحیح اخلاقی جواز ایثار یا ہمدردی کا ثابت کیا ہے۔ (مقصود یہ ہے کہ نیکی اور سخاوت ایثار وغیرہ کی ہستی نفع ذاتی کے خیال پر نہیں ہے بلکہ خود انسانی طبیعت ان کو اپنا منصب قرار دیتی ہے اور ان کو اچھا سمجھتی ہے۔)

(8) سوائے انگلستان کے باقی براعظم یورپ میں قریبی اتصال اخلاقی بحث اور مابعد الطبیعت کا نمایاں ہوتا ہے۔ صرف کہیں کہیں کم از کم اگلے وقتوں میں ہم کو اخلاق کی بحث مذہب سے اور پہلے سے سوچے ہوئے مابعد الطبیعت سے جدا کرنے کے حامی نظر آتے ہیں۔ بیل Bayle (1706) اور ہلوسیٹیس Helventius (1771) مستقل علم اخلاق کے خاص آدمیوں میں تھے۔ جزو اعظم اخلاق کا جذبات کی عقلی ارادی تہذیب سمجھی گئی تھی۔ یہ اخلاق کی اصل ماہیت مانی گئی تھی۔ اس مطمح نظر پر دی کارٹس اسپنوزا Descartes Spinozal اور لائبنز Leibniz متفق اللفظ ہیں۔ اگرچہ مخصوص مسائل میں ان کی رایوں میں اکثر اختلافات ہیں۔ کمال کی تعریف خالص نظری عقلی طریق پر کی گئی (دیکھو ف 5/30) یہ سعادت کے ساتھ ایک اخلاقی مثالیہ مانا گیا تھا۔ (یعنی سعادت اور کمال کا اکتساب اخلاق کی غایت اصلی ہے) ہم ملاحظہ کر چکے ہیں (دیکھو ف 3/5) کہ اس عہد میں بداہت عموماً کلی صحت کی شرط سمجھی گئی تھی (یعنی جو مسائل عقلی اولیات سے ثابت ہوں وہ کلیۃً اور ضرورۃً صحیح ہیں) اس سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ کانٹ Kant کی کوشش کہ اخلاق کو بداہت یا عقلی اصول سے ثابت کریں تا کہ یہ علم صناعت Science کے مرتبے پر فائز ہو۔ کانٹ نے صاف صاف کہا ہے بخلاف روسیو کے کہ جزو اعظم طبعی عنصر فلسفہ اخلاق میں "مقولہ ~ امر" سے ہے جو کل ہماری طبیعی میلانات کے مقابل ہوتا ہے اسی

~ اخلاقی تصدیقات کی یہ صورت ہے جھوٹ بولنا برا ہے۔ سخاوت اچھی ہے۔ یعنی کوئی اخلاقی ضابطہ جو منطق تصدیق کی شکل میں ہو 12 ھ۔

~ ایک حکم جو کل طبیعی خواہشوں کے خلاف ارادہ کو اپنی جانب مائل کر لیتا ہے یہ اصل اخلاق ہے۔ خواہش یہ چاہتی ہے کہ دولت دنیا حاصل ہو خواہ کسی طرح ہو ایک امر باطنی Conscience جس کو ایمان کہتے ہیں حکم دیتا ہے کہ ہرگز ایسا نہ کرنا یہی اخلاق کی اصل ماہیت ہے 12 ھ۔

سے ارادہ کا رخ اخلاق کی جانب متعین ہو جاتا ہے۔ کانٹ کا احتجاج ایسی ہر کوشش کے مخالف ہے جس میں اخلاقی قانون کی ماہیت کسی ایسی چیز پر موقوف یا محول کی گئی ہو مثلاً مشترک سعادت (کل انسانوں کا بھلا ہو اور سب خوش رہیں) یا فرد واحد کو کمال حاصل ہو (کانٹ کے نزدیک اخلاق کی علت یہ امور نہیں ہیں جن کا ابھی مذکور ہوا) کیونکہ اگر کوئی تجربی عنصر اخلاقی سیرت کی تنظیم کا باعث ہو تو پھر یہ تحصیل حاصل ہے کہ اخلاق کی کلی صحت کے شرائط کی تلاش کی جائے۔ (کیونکہ یہی امر طبیعی اخلاق کی علت ٹھہرے گا۔) وہ کتابیں جس میں کانٹ نے فلسفۂ اخلاق پر اپنی رائے کا اظہار کیا ہے۔ کریٹک ڈر پریکٹسخن ورنفٹ (1788) Kritik der penktsehen Vernenft گرنڈلے گنگ زور میٹا فزک ڈرسٹن Grund legunz Zur Metophysik der sitten (1785) اور میٹا فزک ورسٹن (1797) ہیں۔ ان تصانیف میں اخلاق کو مابعد الطبیعت کی بنیاد قرار دیا ہے۔ یہ واقعہ کہ اخلاقی قانون جس کا مقتضا یہ ہے کہ اس کا وقوع علی الاطلاق ہو بلا کسی قید اور شرط کے یہ اسی صورت میں معقول ہو سکتا ہے جبکہ ارادہ کو تمام طبیعی اسباب کی مجبوریوں سے آزاد مان لیں اور فی الواقع جو ابتری پائی جاتی ہے۔ فضیلت اور عیش و راحت میں کانٹ کے نزدیک اس ابتری کا مقتضا یہ ہے کہ نفس لافانی ہو اور یہ دلیل ہے خدا کے وجود کی جس کی عدالت قدرت انعام اور انتقام اس تناقض کو (جو نیکی اور مصیبت میں اور اَبدی اور راحت میں ہے) رفع دفع کردے۔ کانٹ کے بعد کے حکماء نے اخلاق کو اکثر صورتوں میں نہایت اہم اور ضروری معاون علم مابعد الطبیعت کا بنا دیا ہے۔ (ان کے نزدیک اخلاق مابعد الطبیعت کی اصل ہے) جے جی فکٹ J.G. FIebte نے اثر کے سلسلہ کو اور بھی وسیع کیا ہے۔ علم بھی ایک حد تک اخلاقی ارادے سے مشروط ہے اور حقیقت دوسری ہستیوں کی ضروری مقدمہ ہے۔ ہماری اخلاقی کوششوں کا یہ کوششیں ایک ذات سے وابستہ ہیں جس کو میں (ضمیر واحد متکلم) سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ ذات اخلاق کی سمت میں سرگرم کوشش ہے۔ (سسٹم ڈرسٹن لہر 1798ء) System der Sittenlehre۔

(9) اخلاق کو اب زمانہ متاخرین میں یہ دور تک رسائی کرنے کا مرتبہ نہیں بخشا گیا۔ شیلنگ اور ہیگل Schelling and Hegel کے نزدیک بھی اس کی صرف ایک علمی گزرگاہ کی حیثیت ہے۔ یہ ایک منزل ہے سر راہ۔ عالی درجہ کے مقاصد کے لئے یہ علم خود کوئی اخیری اور اعلیٰ مثال نہیں مہیا کرتا۔ ہربرٹ (آلجیمین پریکٹشی فلاسفی 1808 Allgemeine proctische Philosophie) نے اس کو حکمت نظری سے بالکل ہی جدا کر دیا ہے۔ اس کی رائے یہ ہے کہ وصف ''خلقی'' کسی چیز کی اصلی ماہیت کا تعین نہیں کرتا بلکہ محض ایک محمول ہے۔

ذوقیہ[1] تصدیق کا جس سے ہر فعل کی قدر و قیمت دریافت ہوتی ہے۔اس قسم کی تصدیق کہ جو علم اشیاء کا ہم کو حاصل ہے اس میں کوئی اضافہ نہیں کرتی ایسی تصدیق اشیاء کے متعلق ہمارے ذاتی[2] انداز کا اظہار ہے۔پس کسی چیز کی قدر و قیمت پر حکم لگانا اس کی فرع ہے کہ ہمارے پاس کوئی معیار مقابلہ کا موجود ہے۔یہ معیار تصورات (خمسہ 5)(1) باطنی آزادی (2) کمال (3) فیاضی (4) عدالت (5) معاوضہ کا بخشا ہوا ہے۔یہ پانچوں تصور ذوق یا فطرت سلیمہ کے اصلی اور مستقل تصدیقات ہیں۔ شاپنہار (ڈائی بیدن گرنڈ پرابلم ڈرا۔تھک Schopenhaner : Die beiden Grund probleme der Ethik طبع دوم 1860) نے کانٹ کی پیروی کی ہے۔آزادی کو بطور اصول موضوعہ کے تسلیم کرلیا ہے۔لیکن اس کو مشروط کرتا ہے سیرت کی پیدائش کے پہلے مرحلوں تک جو شخص واحد کے آزادی کی خصوصیت ہے (یعنی ابتدائی حال میں انسان آزادانہ مسلک پر کچھ دور تک چلتا ہے پھر مذہب' رسم و رواج وغیرہ کی زنجیروں میں مقید ہو جاتا ہے اور آزادی تشریف لے جاتی ہے۔) ثانیاً اس نے کانٹ کی اس رائے کو قبول نہیں کیا کہ قانون اخلاق کا مفہوم بالکل صوری ہے (یعنی مادی نہیں ہے جو کسی خاص واقعے پر انحصار رکھتا ہو (اور اپنے مایوسانہ فلسفہ کے موافق ہمدردی کو سب سے بڑھی ہوئی اخلاقی امنگ ظاہر کرتا ہے۔شیر اماخر Schleimacher نے اخلاق پر کتاب (گرنڈ لی نن ایز کریٹک ڈر بشر گن سٹن لہر 1803) Grund linien einer Kritik der bis herigen Sittinlehre 1803 تحریر کی۔اس تصنیف میں نظریۂ خیرات یعنی نیکیاں فضائل فرائض کا بیان کیا گیا ہے اور ہر ایک اپنے طریق میں کل اخلاقی صناعت کی تصریح ہے۔اس چند سال کی مدت میں جب سے شصت سیالہ سرگرمی مبحث علم کی فی الجملہ سرد ہو گئی ہے اخلاقی میدان میں بہت کارگزاریاں ہوئی ہیں۔ایک کثیر تعداد عمدہ اور مفید کتابوں کی شائع ہوئی ہے۔ان میں سے چند کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔اخلاق کی بنیاد کی مضبوطی کیلئے بڑی محنت ہوئی ہے اور بعض خاص صناعتوں کی تحقیقات میں جدید واقعات کا انکشاف ہوا ہے جن کو اخلاق سے تعلق ہے۔

---

[1] دنیا میں اکثر دیکھا جاتا ہے کہ نیک آدمی مصائب اور آلام میں مبتلا رہتے ہیں اور بدکردار چین کرتے ہیں بظاہر یہ ایک ابتری ہے قاعدہ یہ چاہتا ہے کہ نیک ہمیشہ خوش رہیں اور بد مصیبت جھیلیں۔یہ واقعات نفس کی لافانیت پر دلالت کرتے ہیں تا کہ نیک اس عالم میں اپنی نیکی کا ثمرہ حاصل کریں اور بد اپنی بدی کی سزا پائیں ورنہ نیک اور بد میں معادلت قائم نہ ہوگی 12ھ۔

[2] غالب نے اس مضمون کو عجب شاعرانہ انداز سے بیان کیا ہے۔

وائے گر میرا ترا انصاف محشر میں نہ ہو — اب تلک تو یہ توقع ہے' وہاں ہو جائے گا 12ھ

پولیٹیکل اکانومی (معاشیات) سوشیالوجی (علم معاشرت) سائیکالوجی (علم نفس نفسیات) وغیرہ میں ہم مندرجہ ذیل کتابوں کا ذکر کر سکتے ہیں۔

(ای ون ہارٹ مان فینا منالوجی ڈیلس سٹی فن بیوسٹسنیس 1879ء E.Von Hartmann Phanomenlogie der Sittchen Bewusslseins طبع ثانی جس کا عنوان ڈاس سٹی فن بیوسین 1886ء Das sittiche Bewusstsein' ایچھ اسپنسر پرنسپلس آف اتھکس 1879-93ء Principles of Ethics' ڈبلو ونڈت اتھک W. Wundt Ethik طبع ثانی 1892ء ترجمہ ہو رہا ہے۔ ایف پالسن سسٹم در اتھک F. Paulsen System der Ethik '2 جلد طبع سوم 1893ء جی سیمل این لے ٹنگ ان دائی مارل وسن خافت G. Simmel Einleitung in die Moral Wissenchart ' جلد 1892-93۔ ایچھ سجوک دی میتھڈس آف اتھکس H. Sidgwick the Methods of Ethics' طبع سوم 1884۔ تین قابل قدر اخلاق کی تاریخوں کا بھی یہاں ذکر کر سکتے ہیں۔

ٹی زیگلر گیختی در اتھک ادل ودائی اتھک در گریخن انڈر مرا 1881' T. Ziegler, Geschiete der Ethik I دوم و دائی کرسٹلچی اتھک Die Ethik der Griechen umd Romer 181 II Di Christiche Ethik بعد نظر ثانی 1892ء۔

الیف جوڈل گسختی در اتھک ان درنیوین فلاسفی F. Jodi Geschiehte der Ethik in die neueren Philosophin '2 جلد 1882-89ء (ایچھ سج وک اوٹ لائنس آف دی ہسٹری آف اتھک H. Sidgwick, Outlines of Ethicks طبع دوم 1888ء)

ـــ کہ قدما کا بھی یہی مذہب کو فلسفہ اخلاق مع اپنے تینوں شعبوں اخلاق تدبیر منزل اور سیاست مدن کے حکمت عملی ہے جو حکمت نظری کے تین شعبوں سے بالکل علیحدہ یعنی علم طبیعات جس کو فلسفہ ادنیٰ کہتے تھے اور ریاضیات یا حکمت تعلیمی جس کو فلسفہ اوسط اور مابعد الطبیعت جس میں علم امور عامہ اور الٰہیات اور نظری حصہ علم نفس کا داخل تھا فلسفہ اولیٰ یا اعلیٰ کہی جاتی تھی 12ھ۔

ـــ ذوقیہ تصدیق سے مراد ہے فطرت سلیم کا حکم کبھی فعل کے باب میں کہ وہ فعل اخلاقاً کیا قدر و قیمت رکھتا ہے۔12ھ

ـــ یعنی اشیاء کو ہم سے کیسا تعلق ہے اور ہم کو اُن سے کیا واسطہ ہے 12ھ۔

10- یہ مختصر بیان تاریخی مسلک کا اخلاقی عقلیات میں اس امر کے ثبوت کے لئے کافی ہے کہ حکمائے اخلاق میں بہت اختلاف ہے۔ فلسفہ کی تعلیمات میں سرائے مابعد الطبیعات کے اور کسی تعلیم کے اس قدر فرقے اور مذہب نہیں پیدا ہوئے جس قدر اخلاق کے فلسفہ میں ہوئے۔ اصطلاحات مثل عقلیت *Endoemonium*--System of Ethicks facing moral obligation on tendency of action to produce happiness. بصیرت سعادت ارتقائیت وغیرہ یہ جملہ اختلافات نظریات اخلاق کا اختلاف ہے خواہ اس نظر سے کہ مرکز اخلاقی احکام کا کیا ہے یا اخلاقی سیرت کی غرض یا انجام کیا ہے یا یہ کہ اخلاقی افعال کا محرک کون ہوتا ہے۔ (ان جملہ مسائل میں اختلاف ہے۔ اس عدم اتفاق کی وجہ یہ ہے کہ ابتدائی اصول میں جیسا کہ فنون فلسفہ کی تاریخ سے ثابت ہے یہ اختلاف ان تغیرات پر موقوف تھا جو کہ ہمیشہ ہوتے رہتے ہیں۔ اخلاقی خیالات میں اور اخلاقی تصدیقات میں بھی۔ جس فعل کو آج ہم اخلاقی فعل تصور کرتے ہیں نیک فعل اور قابل قدر مانتے ہیں ممکن ہے کہ قدیم زمانے میں ان کا اور ہی کچھ نام ہو یا وہ افعال انسانی ارادے کے خیز سے متجاوز سمجھے جاتے ہوں۔ یہ اختلاف رائے پر موقوف نہیں ہیں بلکہ ہر زمانے کے ہر لمحے میں یہ اختلاف پایا جاتا ہے۔ اب کے دریافت کرنے کے لئے چاہئے کہ ہم اپنے آس پاس نظر کریں (اپنے ماحول کا مشاہدہ کریں) مختلف اشخاص کے تھوڑے سے امتحان کے بعد یا اس سے بھی بہتر ہے کہ مختلف اخلاقی معاشرتوں کا مشاہدہ کریں۔ اس مختصر امتحان سے بھی بنیادی فرق اخلاقی احکام یا تصدیقات میں نمایاں ہو جائیں گے۔ یہ مشکوکیت اخلاق کی اصل ماہیت میں صرف اخلاقی مواد تک چلتی ہے کوئی شخص اس پر تنازع نہیں کرتا کہ خواہشیں قوانین ہر قسم کے ضابطے انسان کی اخلاقی سیرت میں جاگزیں ہیں یعنی کوئی اس کا منکر نہیں ہے کوئی خاص مواد نہیں بلکہ قانون یا ضابطے کی صورت میں وہ چیز ہے جو کلی جواز اخلاقی سلطنت میں رکھتی ہے۔ قانون کس رخ پر جاتا ہے کون سے مواد سے اس کا ظرف (اخلاقی صورت) مملو ہے یا خاص خاص وقتوں کی ضرورتوں پر موقف ہے۔ ان کے رسم و رواج پر اس زمانے کی عقل آرائی پر ایسی حالتوں میں کوئی نظام اخلاق جس میں عام امکان کے پیدا کرنے اور ایسے ظن غالب کے ساتھ تا حد امکان کلیات کے تعین کرنے سے تجاوز کرنا ممکن نہیں

~ عقلیت جو کام ہمارے عقل کے مطابق ہوں وہ از روئے اخلاق اچھے کام ہیں۔ بصیرت ہم کو چشم بصیرت سے اخلاقی کاموں کی خوبی معلوم ہوتی ہے۔ مذہب سعادت اخلاقی فعل مبنی ہوتا ہے ایسے رجحان پر جس سے سعادت حاصل ہوا۔ ارتقائیت۔ اخلاقی ادراک نے رفتہ رفتہ بے شمار نسلوں سے گزر کے اس مرتبہ تک ترقی کی ہے اور آئندہ اور بھی ترقی ہوتی رہے گی 12ھ۔

ہے اور ایسا نظام جو ان شرائط سے مشروط ہو وہ مستقل اور دائمی نہیں ہو سکتا (زمانے کی ترقی کے ساتھ اس کا تغیر لازمی ہے) فلسفۂ قانون اور معاشیات کے علم کا بھی بعینہ یہی حال ہے اس کے مواد کا تعین بھی ہر زمانے کی ترقی اور تکمیل پر منحصر ہے۔ عدالت کا مفہوم اور مجموعہ قوانین جس درجہ تکمیل پر پہنچے ہوں اور اس وقت معاش اور مصالح ملکی کی جو حالت ہو۔ پس اگر اخلاق بھی مثل ان دونوں علموں کے ایک تجربیہ علم بنانا ہو تو چاہئے کہ انسانی سیرت کے متعلق وسیع نظر ہو اور متعدد واقعات کی فراہمی کی گئی ہو۔ اس قسم کی بحثیں کہ اخلاقی ارادہ اور افعال کی ماہیت امکانی ہے یا ضروری ہے اس کو نقصان پہنچائیں گی اور وہ اپنے اصلی مقصد سے دور ہو جائے گا اور غلط راستے پر چل نکلے گا۔ اس کا اصل مقصود اپنے زمانہ کی اخلاقی تکمیل ہے ان بحثوں میں اس کا وقت ضائع ہو گا اور کسی کو اس کی طرف توجہ نہ ہو گی۔ یہ اتفاقی بات ہے کہ بحث اخلاق سے عام دلچسپی پیدا ہو جائے۔

11- پس خاص کام جو علمی (سائنٹفک) اخلاق کے سپرد ہونا چاہئے علم اخلاق کو ایک علیحدہ شعبہ سمجھ کے وہ فراہمی اور تحلیل اخلاقی رائے کی ہے جو اس کے زمانے میں شائع ہوں۔ ہم اس مقام پر ہربرٹ کی اس رائے سے پورا اتفاق رکھتے ہیں وہ کہتا ہے کہ وہ صورت جس میں اخلاق پہلے پہل ہمارے سامنے پیش ہوتا ہے۔ وہ بعض تصدیقات میں جو ہمارے ارادے اور افعال کی قدر و قیمت پر حکم لگاتے ہیں ان تصدیقات کی دو صورتیں ہوتی ہیں جو دو عنوانوں کے مطابق ہیں۔ (1) وصف (2) قوت ارادے کی جس پر حکم لگایا گیا ہے۔ الفاظ نیک اور بد وصف کے متعلق کہے جاتے ہیں۔ الفاظ ثواب اور خطا یا جرم خوف سے تعلق رکھتے ہیں۔ چونکہ ہر قرارداد قوت (شدت) کی اس کی فرع ہے کہ اخلاقی وصف موجود ہو جس کی قوت زیر بحث ہے لہٰذا زور اور قوت ارادی کی قدر شناسی کے ساتھ ہے ایک اندازہ ارادے کے وصف کا لگا ہوا ہے یعنی قوت ارادی کی قدر شناسی گویا ارادے کے وصف کی قدر شناسی ہے۔ اسی سے وہی افعال قابل ستائش ہیں جو نیکوں کے افعال ہیں یا نیک افعال ہیں وہی ثواب کے کام ہیں اور بدوں ہی کے افعال مجرمانہ یا جرم ہیں۔

یہ ایک ایسا قضیہ ہے جس کی سچائی کے لئے لازم نہیں کہ ہم نیک اور بد کے اضافی ہونے کو بھول جائیں۔ (یہ مسلم ہے کہ ہمارے افعال نسبتاً نیک اور بد ہوتے ہیں خیر محض اور شر مطلق کا وجود عالم میں موجود نہیں ہے۔) ایسے سادے سامان کے ہاتھ آنے کے بعد جن کا ذکر ہوا اب صاحب اخلاق کو چاہئے مختلف اشخاص کے اخلاقی احکام یا مقولوں یا رایوں کو فراہم کرنے یہ اشخاص مختلف گروہوں اور پیشوں اور حرفوں کے ہوں۔ خلاصہ یہ ہے کہ معاشرے کے ہر طبقے کے

خیالات اور معتقدات جمع کئے جائیں اس مجموعہ پر غور کریں اور یہ دیکھیں کہ کیا کوئی استحصابی ؎ قانون جو اکثر صورتوں پر جاری ہو سکتے ہیں موجود ہیں جب یہ ہو جائے تو حقیقی امید کامیاب نتائج کی ہو سکتی ہے تاکہ ایسی تجویزیں کی جائیں جن سے اخلاقی شعور کو ترقی ہو یا کمال حاصل ہو۔ صرف اسی طریقے سے یہ ممکن معلوم ہوتا ہے کہ علم اخلاق کا واقعی اتصال کسی قوم کی حیات سے ہو جائے جو قوم ترقی کی طرف قدم بڑھا رہی ہو۔ علم نفس یا معاشیات یا علم معاشرت یا کسی خاص صناعت پر بھروسہ کرنے سے علم اخلاق کلیتہً صحیح تعلیم کے مرتبے پر فائز نہیں ہو سکتا بلکہ چاہئے کہ واقعات پر عمارت کھڑی کی جائے جن واقعات کو خصوصیت ہے اخلاق سے جو علم اخلاق کے طریقے اور اسلوب کے تحت میں آسکتے ہیں۔ تحلیل اخلاقی شعور کی جو کہ فی نفسہ موجود ہو اور پھر اس کے احکام کو تناقض اور بے ترتیبی سے صاف و پاک کرنا یہ کام تجربی اخلاق کے لئے مخصوص ہیں۔ یہ علم ضابطے پیدا کرتا ہے یہ صفت اس کی دوسرے مسئلہ کی ماہیت سے یقینی ہوتی جاتی ہے۔ ہم کو اس وقت اس امر کے طے کرنے کی حاجت نہیں کہ کیا تجربی اخلاق فلسفیانہ اخلاق کے پہلو بہ پہلو ممکن بھی ہے یا نہیں؟ یہ سوال کبھی نہیں پیدا کیا گیا۔ اور یہ ایک جداگانہ امر ہمیشہ رہے گا۔

(12) فلسفہٗ قانون بہت ہی مختصر بیان چاہتا ہے۔ ابتداء یہ ایک حقیقی جز اخلاق کا تھا اور اب بھی فلسفہ اخلاق کے ایک ضمیمہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ عدالت اور اخلاق دو جداگانہ امر ہیں۔ عدالت کا اظہار بذریعہ مقررہ قوانین کے ہوتا ہے سلطنت کی طرف سے جس کا اعلان کیا جاتا ہے اور سلطنت ہی اس کو حکماً جاری کرتی ہے۔ یہ صناعتیں عدالت سے تعلق رکھتی ہیں وہ رفتہ رفتہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جاتی ہیں۔ ایک اور وجہ اس تفاوت کی یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ صناعت جس کو عدالت سے ربط ہے وہ منقسم ہو جاتی ہے۔ فلسفہٗ قانون میں اور ایک خاص صناعت میں جو متحد العہد قانون سے بحث کرتی ہے اخلاق کے ساتھ ایسا کوئی علم چسپاں نہیں ہے۔ فلسفہٗ قانون کو صناعت قانون سے جدا کرنا گروٹیس Grotius (1965) کا کام تھا۔ صناعت قانون کو تعلق ہے قانون تمدن یعنی اثباتی قانون سے اور فلسفہ قانون کو قانون فطرت سے یعنی قانون کے معقولات یا ماہیت سے۔ گروٹیس کے زمانے سے مسلسل یہ کوشش جاری رہی کہ اولیات کے ذریعہ سے طبعی بنیادی یا حقیقی وجوہ قانون کے استخراج کئے جائیں جو مقنن کی مرضی سے بے نیاز ہوں (یعنی جس کی بنیاد محض عقل پر ہو انسانی ارادے کو اس کی ایجاد میں دخل نہ ہو)۔ کانٹ نے ایک

؎ استحصابی قانون سے مراد ہے ایسے حکم سے جو مختلف اور متعدد صورتوں پر جاری ہو سکیں اور ان کا اجر یکساں طریقے سے ہو۔ یہ عین استقراء ہے 12ھ۔

خط فاصل درمیان اخلاقیت اور قانونیت کے کھینچ دیا ہے۔ قانونیت کی یہ تعریف ہے کہ وہ قانون کے احکام کی خارجی تعمیل ہے۔ فلسفۂ قانون پر کے خیر ایف کراس (1832) .K.Chr. F Krause کی تصنیف کا کچھ نہ کچھ اثر پڑا۔ جس کے شاگرد ایچ اہرین نے اپنی ضخیم اور مدون تصنیف نیٹر خت اوڈر فلاسوفس ویس ریخت اینڈ ڈس اسٹا Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des ataates طبع ششم 2 جلد سے بڑی شہرت حاصل کی۔ اسی سلسلے میں ہم ٹرنڈلن برگ نیچر یخت آف ڈیم گرنڈی اور ایسٹھک طبع دوم 1868ء کو بھی بیان کر سکتے ہیں۔

W. Schuppe Grunzuge der Ethik and Rechtsphílosophie 1881

A. Lasson System der Rechtsphilosophie 1882

R. von Ihering der Zoweek in Recht 2 Editron Vols 1884-86

R. wallaschek Studien Zur Rechtsphdosophie 1889

K. Bergbohm Jurus prudenz and Rechtsphelosophie 1391

کتاب مذکور میں فطری قانون کے مسئلہ پر بڑی شدت سے حملہ کیا گیا ہے اور فلسفۂ قانون کی یہ تعریف کی گئی ہے۔ فلسفۂ اثباتی یا واقعی مروجہ حال قانون

Lorimer Institute of Law 1880

R. Sir H. Maine Ancient Law 11th Ed 1888

J. H. Stirling Lectures on the Philosophy of Law 1873.

(13) اصطلاحات کے برے استعمال سے حقیقی مسئلہ فلسفۂ قانون عموماً تاریک ہو گیا ہے۔ یہ ایک رسم سی ہو گئی ہے کہ فلسفۂ قانون کا مقابلہ کرتے ہیں۔ صناحت قانون سے جس سے ہم کو یہ دھوکا ہوتا ہے کہ قانونی واقعات کے متعلق فلسفہ میں قانون کی صناعت سے کچھ زیادہ یا بہتر بیان ہوگا جبکہ واقعات ہمارے سامنے بحث کے لئے پیش ہوں یا یہ کہ فلسفہ اپنے موضوع بحث کے لئے کوئی خاص قانون رکھتا ہے۔ وہ قانون جو (جورسپرڈنس) اصول قانون سے جدا ہوگا یعنی وضع قانون سے جس کو انسان نے جاری کیا ہے اور انسانی قرارداد پر اس کی بنیاد ہے۔ درحقیقت اس میں شک نہیں ہے کہ مسئلہ فلسفہ قانون کا مشابہ ہونا چاہئے۔ فلسفۂ فطرت کے مسئلہ سے (دیکھو ف 7/7) فلسفہ میں براہ مستقیم قانون کے واقعات سے بحث نہیں ہوتی بلکہ اس میں محض بنیادی اصولوں سے بحث کی جاتی ہے جو اس علم کے مقدمات ہیں اور وہ عام نظریات وہ ہیں خاص خاص

علوم میں بتدریج جن کا انکشاف ہوا ہے یعنی وہ علوم جو اس مبحث سے ربط رکھتے ہیں۔ قانون فلسفہ کے ساتھ بعینہ وہی مناسبت رکھتا ہے جو کہ قانون (ضابطہ کلیہ) کو علم (سائنس) سے ہے۔ اسی علم میں داخل ہے نہ صرف تدوین اور تہذیب موجودہ قوانین کی بلکہ وہ جس کو عام نظریۂ قانون کہتے ہیں یعنی اصول قانون بالتقابل Comparative Juris prudence پس ہم ان مسائل کو بیان کریں گے۔ فلسفہ قانون میں جن کا سامنا ہوتا ہے ویسے ہی خطوط پر جن کی پیروی فلسفۂ فطرت میں اور فلسفۂ نفس میں کی جاتی ہے۔ (دیکھوف 8/7) یہ شمار میں تین ہیں۔

(14) 1- چاہے کہ فلسفۂ قانون میں امور عامہ اور منطقی مقدمات کی جانچ کی جائے یہ مقدمات (سائنس) یا صناعت قانون کے ہیں۔ اس سے متعلق ہیں وہ تصورات جن کا مفہوم عمومیت رکھتا ہے جو اصول قانون کی خاص حدود سے باہر کارآمد ہیں۔ لہٰذا کسی خاص صناعت میں ان کی تعریف مناسب نہیں ہے۔ ایسے مفاہیم جیسے فعل نیت ارادہ اقدام (کوشش) اتفاق علیت قانون حریت (آزادی) وغیرہ یہ سب عام اصطلاحات ہیں جو اصول قانون کے ماورا اور صناعتوں میں مستعمل ہیں۔ اسی مقام سے تعلق ہے عمل درآمد یا کارروائی کی منطقی جانچ کو جو کہ خاص اسلوب ہے قانون کے سائنس (صناعت) کا Positive Law

(14) 2- فلسفہ قانون میں چاہئے کہ اختیار کی جائے۔ انتقادی بحث ایسے بنیادی خیالات کی جن کا اظہار صناعت ہذا میں ہوتا ہے یعنی وہ تصورات جو سوائے اصول قانون کے اور کسی علم میں کارآمد نہیں ہوتے۔ اول نظر میں اسی سے تعلق رکھتا ہے عدالت کا تصور۔ اس اصطلاح کی متعدد اور مختلف تعریفیں علمائے قانون نے بیان کی ہیں۔ اس زمانے میں بھی اور گزشتہ عہد میں بھی چاہئے کہ ان واقعات کا انتقادی امتحان کیا جائے جن سے یہ تصور پیدا ہوا ہے اس کے بعد ذکر کے قابل ہیں تصورات تعذیر ذمہ داری شخص قانونی جائیداد قبضہ وغیرہ۔ یہاں بھی ہم مختلف رائیں پاتے ہیں جنہیں کم و بیش اصلی اختلاف فرقوں کے یا مطمح نظر کے اعتبار سے موجود ہے۔

(14) 3- بالآخر چاہئے کہ فلسفہ قانون میں علوم اصول قانون کے عام نظریات کی جانچ کی جائے۔ بہت ہی دشوار ہے کہ کوئی صحیح خط فاصل درمیان ان دونوں گزشتہ مسئلوں کے کھینچا جائے۔ کیونکہ متعدد بنیادی خیالات جو عنوان (2) میں مذکور ہیں عام نظریات کی بنیاد ٹھہرائے گئے ہیں۔ مثلاً تعذیر کے مفہوم اور غرض کے باب میں بہت اختلاف رائے ہے۔ مثلاً نظریۂ مزاحمت یا (1) منع جرم یعنی جرائم کا روکنا (2) نظریہ اصلاح یعنی سزا[*] اس لئے دی جاتی ہے تا کہ انسانوں

* تعذیر کے متعلق یہاں تین نظریئے بیان کئے گئے ہیں منع 1- جرم 2- اصلاح 3- مکافات 12ھ۔

کے افعال درست ہو جائیں (3) نظریۂ مکافات وغیرہ۔ (اسی طرح عدالت کی اصل کے بارے میں تنازع ہے اور مختلف قانونی فرقوں نے خاص نظریات کی صورت میں مختلف جواب اس مسئلہ کے دیئے ہیں۔ منجملہ دو اس زمانے تک ثابت و قائم رہے۔ یہ نظریہ کہ عدالت ایک اصلی استعداد یا ضرورت سے شخص فاعل کے منسوب ہو سکتی ہے اور شاید اس کی آزاد شخصیت کے تصور سے اس کا استخراج ہو سکتا ہے اور اس کے خلاف وہ نظریہ جس میں کہ ہمیشہ اور ہر جگہ عدالت سے مراد ہے مجموعۂ احکام یا ضوابط انسانی سیرت کے کسی نہ کسی قسم کا تسلط (حکومت) جن کی حمایت کرتا ہے یعنی حاکم عرف یا شارع اور عدالت کے سمجھنے یا تعریف کرنے کے لئے چاہئے کہ تاریخ اور تجربے پر نظر ڈالیں نہ کہ مظنون عقلیات یا خالص نظری دلیلوں پر۔

نوٹ : ہم اس موقع پر چند الفاظ علم التعلیم پر کہنا چاہتے ہیں۔ آج کل یہ عادت جاری ہے کہ علم تعلیم کو فلسفیانہ تعلیمات کے دائرے سے خارج کر دیتے ہیں حالانکہ اس علم کے مضامین کو تاریخ اور واقعات دونوں حیثیتوں سے فلسفہ کے مضامین سے قریبی تعلق ہے۔

ہربرٹ (الجیمین پیدا گو جک 1806ء) (Allgemeine Padagogik) جس کے مسائل علم تعلیم پر اب تک جاری ہیں کم از کم جرمنی میں۔ مصنف موصوف نے یہ چاہا تھا کہ علم التعلیم کو اخلاق اور علم نفس عملی بنادے اخلاق سے معلوم ہوتا ہے کہ مقصد اعلیٰ تعلیم کا اس کی غایت و غرض کو دریافت کیا جانا ہے اور علم نفس سے وہ طریقے مہیا کئے جاتے ہیں جن سے یہ غرض حاصل ہو۔ یہ مطمح نظر اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جبکہ اخلاقی اغراض کو مطلقاً فوقیت دیں اور جمالیات اور عقلیات کی ضرورتوں کو اس کے ماتحت کر دیں۔ اور ایسا بھی کریں تو بھی بمشکل درست ہوگا کہ علم تعلیم کو جس کا صرف یہ مقصود نہیں ہے کہ نظریۂ تعلیم ہو بلکہ نظریۂ تربیت اور علمی اخلاق کے نظریہ بھی پیدا کرے۔ تربیت کی غرض یا منزل اقصیٰ کو بہت گھما پھرا کر اخلاقی مسائل اور تعریفات کے دائرے میں لا سکتے ہیں۔ دوسری جانب ربط علم تعلیم اور علم نفس کا متنازعہ فیہ نہیں ہے طریقۂ عمل تعلم (سیکھنے) اور طریق عمل تربیت (سکھانے) کا سیرت کی تکمیل اور تعلیم کا کام دونوں یکساں طور سے غیر معقول ہیں جب تک علم نفس کے نقطۂ نظر سے ان پر غور نہ ہو۔ اور اس کی بڑی آرزو یہ ہونا چاہئے کہ تقریبی ربط دونوں تعلیموں کے درمیان صراحتاً مان لیا جائے اس طرح کہ علم اپنے آپ کو علم نفس کی روز افزوں ترقی کے ساتھ بلا تاخیر ہم آہنگ کر لے۔ ہربرٹ کی علم تعلیم کی عظمت جواب بھی جاری ہے ہم کو اس کی جرأت نہیں دلاتی کہ اس قسم کے نتیجہ کی جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے ہم عنقریب امید کر سکیں۔

جمالیات

جمالیات بھی مثل علم اخلاق کے بعض واقعات کی تحقیق سے متعلق ہے یہ کوئی انتقادی ضمیمہ کسی خاص صناعت (سائنس) کا نہیں ہے خواہ وہ فنون کی تاریخ ہو جیسا کہ وشر Vischer کا اعتقاد تھا یا کوئی اور صناعت۔ متاخرین کے جمالیات کی اور اخلاق کی بھی غرض یہ ہے کہ وہ اثباتی صناعت ہو جائے دو قسمیں واقعات کی ہیں جن سے اس کی ابتداء اور براہ مستقیم کام پڑتا ہے۔ وہ جمالی تصدیقات خوشی اور ناخوشی کے متعلق اور فن اور فن سے جو مصنوعات پیدا ہوں۔ قدیم فلسفہ میں ان کے درمیان فرق نہایت صاف طور سے موجود ہے۔ افلاطون فلوطینس لانگینس Longinus Plotinus کو تصورات جمال اور عظمت کی جانب بہت التفات تھا یعنی مواد علم جمال کی تصدیقات کی طرف۔ ارسطاطالیس کی خواہش تھی کہ مصنوعات حسن پر کوئی مضمون تحریر کرے لہٰذا اس نے نظریہ شعر کو تحریر کیا خصوصاً (طراغودیا) Tragedy پر توجہ مبذول کی افلاطون کی رائے جمالیات پر زیادہ تر کتاب فیدرس، سمپوزیم اور فلیبس Phaedrus Symposium Philebus میں بیان ہوئی ہے۔ بلوطینس نے جمالی مسائل سے کتاب اینی ابدس Enneabds کے پہلے اور پانچویں جز میں بحث کی ہے اور ارسطا طالیس نے کتاب الشعر (فوطیقی) Poetics میں خاص طور سے بحث کی ہے۔ اس میں شک ہے کہ آیا لانگی نس کتاب پیری ہیوپسوس کا مصنف ہے یا نہیں ہے۔ ان سب کتابوں میں بہر طور فلسفۂ جمال کو اس عہد میں بھی اخلاق اور مابعد الطبیعت سے خلط کر دیا تھا۔ اور یہ تحریریں تجربی سادگی سے دور جا پڑی ہیں اور زمانہ وسطیٰ میں بلکہ زمانہ متاخرین میں بھی اس علم کے نظریات کا یہی حال ہے۔ فلسفیانہ مذاق پایا جاتا ہے بعض مثالیات کے ثبوت میں وہ مثالیات جن کو فن کے مصنوعات نے پیدا کیا ہے اور عام مفروضات سے جن کا تعلق ہے حسن و جمال کے آثار سے جو عالم میں پائے جاتے ہیں۔ اسی زمانے میں بعض مصنف خصوصاً انگلستان میں مثل شافٹسبری برک ہوم کے نفسی تحقیق میں جمالی

— مثل وتصاویر و مجسمات و عمارات وغیرہ کے 12ھ

— یہ کتابیں افلاطون کی تصانیف سے ہیں 12م

جذبات کے ترقی دینے کیلئے بہت کچھ کام کیا گیا ہے اور جمالیات کی قدر شناسی کو ترقی دینے کیلئے بھی۔ ہوم اصول تنقید (1762 اور مابعد) مع کانٹ کی کتاب کے جو جمالیات پر ہے ان تحریرات سے بیش بہا اعانت اس علم کو ملتی ہے جو اٹھارہویں صدی میں اس صناعت پر لکھی گئی ہیں۔

(2) فلسفۂ فنون ایک قسم کی تجربی صناعت نسبتاً قدیم عہد میں ہو جاتی ہے جیسا کہ عقلاً مفہوم ہوتا ہے۔ یہ نام بعض وجوہ سے خود ارسطاطالیس کی (فوطیقی) Poetics صناعت شعر پر چسپاں ہوسکتا ہے۔ اسی طرح لی ونارڈو دی ونسائی Cinci Tesnardo کے رسالہ پر جو فن تصویر پر ہے فن پوئیٹکلی Poetique این ڈی بوی لیو Boileau (1711) دی ریفلکشنس کرنیک سوزلا پوءسی لا پین ٹراٹ لا میوزک Reflexions critique sar la poesie la peinture et la musque خیالات شعر اور تصویر اور موسیقی پر (1719 اور مابعد) مصنفہ جے۔ بی ڈیوبس J.B. Dubos وغیرہ وغیرہ۔

جمالیات کوئی جامع تعلیم سالہائے 58-1750 نہ ہوئی تھی جبکہ الکو نڈر گوٹلیب بامگارٹن Alexandra Gottlieb Baumgarten (1762-1714) اپنی کتاب جمالیات Aesthetica دو جلدوں میں شائع کی۔ اس کتاب کا مقصد یہ تھا کہ ولف Chr. Wolff کے نظام فلسفہ میں جو رخنہ تھا وہ بھر دیا جائے۔ ولف نے علم کی اعلیٰ اور ادنیٰ قوتوں کا تقابل کیا اور منطق کی یہ تعریف کی کہ یہ صناعت علم کی اعلیٰ قوتوں سے تعلق رکھتی ہے۔ کوئی صناعت بمقابلہ اعلیٰ کے ادنیٰ قوت کے متعلق موجود نہ تھی۔ اس علم میں جو محسوسات سے حاصل ہوتا ہے اور یہ کتاب جمالیات جدید پر اس نقصان کے پورا کرنے کے لیے لکھی گئی تھی۔ کمال علم اعلیٰ کا یہ ہے کہ حقیقت کا علم ہو اور خیالات میں جلا اور صفائی پیدا ہو۔ ادنیٰ علم پر تاریکی چھائی ہوئی تھی۔ بامگارٹن نے ادنیٰ درجے کے علم کے لئے کمال کو جمال میں پایا (یہی مقام نظر لائبنیز بھی دکھا چکا تھا)۔ علم محسوسات کی تکمیل حسن میں پائی گئی ٹھیک اسی طرح جس طرح حقیقت عقل کا کمال ہے۔ وہ مسائل جو نظری جمالیات سے منسوب ہیں جس کو بامگارٹن فلسفۂ ولف کے مذاق کے موافق فلسفہ کی تقسیم میں علیحدہ کر دیتا ہے۔ عملی جمالیات سے تعداد میں 3 ہیں۔

(1) یہ بتاتا ہے کہ کون سے اجزا علم محسوسات کے خوبصورت ہیں تاکہ حسن کے دریافت کرنے میں ان سے مدد ملے۔ اس جز جمالیات کو ہیورسٹک Heuristics کہتے ہیں۔ Serving to discover

(2) یہ بتانا چاہئے کہ کون سی ترتیبیں ان خوبصورت اجزا کی خوبصورت ہیں۔ لہٰذا ان کومشاہدہ کرنا چاہئے یہ شعبہ اسالیب میتھد الوجی **Methodology** ہے۔

(3) یہ سوال کرتا ہے کہ جو اجزا خوبصورت ہیں اور خوبی سے ان کی ترتیب ہوئی ہے کس طرح خوبی سے ظاہر کئے جاسکتے ہیں اس تحقیق کو سی می اوٹکس **Semeiotics** حسن اظہار یا حسن تشخیص کہتے ہیں۔

بامگارٹن نے خود صرف پہلے شعبہ سے اس نظری جمالیات سے بحث کی ہے۔ اس کے شاگرد جی۔ الیف مے یر **Meier** اپنی کتاب مطبوعہ (1754) **Anfangsgrunde aller Schonen Kunste und Wissen haften 2nd Ed 1754** اپنے استاد سے زیادہ اس جمالیات علم کے مستقل ہونے کا حامی ہے۔ اسی سے اس عہد کی ابتدا ہوتی ہے جب کہ اس جدید صناعت پر سرگرمی سے کوشش ہوئی۔ اور بہت ہی جلد جب اس عہد کے نفسیات کی تکمیل ہوئی ایک احساس پیدا ہوا کہ جمالیات کا موضوع بحث وہ نہ تھا جس کو بامگارٹن نے بیان کیا تھا یہ کہ خصوصاً حسن کو سرسری طور سے یہ نہ کہنا چاہئے کہ وہ محسوسات کے علم کا کمال ہے یا یہ کہ واقعی علم کا کمال ہے۔ علم نفس کی جانب ایک مستقل حس کا اقرار کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ رائے پیدا ہوئی کہ جمالیات کا ماخذ ذہن کے اس پہلو میں تلاش کرنا چاہئے یعنی حس یا جذبات میں۔ ان کوششوں کی جانب اور ان کے ساتھ ساتھ یہ کہ اصلی مواد یا معروض جمالی تصدیق کا کیا ہے۔ ایک تعداد کثیر مضامین کی فلسفہ فنون کے شعبہ میں ملتی ہے۔ چنانچہ جے۔ جے ونکلمان **Winckelmann** نے یہ کوشش کی کہ ڈھلائی کے فن کے کلیہ قاعدے وضع کئے جائیں اور جی۔ ای لسنگ اور جے۔ جی ہرڈر **Herder** نے یہ ارادہ کیا کہ شعر (شاعری) کے لئے نیا نظریہ نکالیں۔

(3) کانٹ واقعی بانی علمی جمالیات کا ہے۔ اس کی کرٹیک ڈرار تھیل سکرافٹ **Kritik de: Urtehilskraft** (1790) میں کوشش کی گئی ہے کہ اس کے پیشروں میں جو اختلاف رائے تھا اس میں توافق پیدا ہو۔ جمالیات کی تقسیم دو جداگانہ حصوں میں کی گئی ہے۔ نظریۂ جمال و عظمت و تحقیق جمالی تقسیم کی ماہیت اور اس کے فن کے پہلے حصہ میں کانٹ نے جمالیات کو اتنا صاف صاف جتنا کہ ممکن تھا اخلاق منطق اور حسی لذت سے علیحدہ کردیا ہے۔ بنیاد جمالیات کی ایک اولی اصول پر قائم ہے یعنی یہ مسلمہ کہ جمالی ارتسامات قابل افادہ ہیں (یعنی ان کا سیکھنا سکھانا ممکن ہے) اور علم کی قوتوں میں ایک مقصدی ترتیب پائی جاتی ہے۔ یہ قوتیں آپس میں ربط رکھتی ہیں اور ایک سے دوسری کو فائدہ پہنچتا ہے۔ خواہ تخیل ہو خواہ فہم ہو خواہ تعقل ہو۔ جمال ایک مستقیم

بے غرضانہ[1] لذت ہے اپنی صورتوں میں بھی اور اپنے تعلقات میں بھی۔ عظمت ایک لذت ہے بذات خود بلا واسطہ کسی ایسی چیز سے جو حواس کی دلچسپیوں کو مات کر دیتی ہے۔ (حواس کو حیرت میں ڈال دیتی ہے) یعنی ایسی شے جس کی مقدار یا قوت حسیت کی حد سے متجاوز ہو فلسفۂ فنون اس کو نمایاں کرتا ہے کہ ہر مصنوع شے چاہئے کہ اشیاء میں حسن کے تصور پیدا کرے اور وہی ذکاوت ایک موضوعی (ذہنی) شرط ہے ایسی صناعی کی جو ایسے مصنوع کو پیدا کرے جو اپنی صنف میں فرد کامل ہو۔ کانٹ نے فنون کی تقسیم ان وسائط کے موافق کی ہے جو اظہار حسن کے لئے کام میں لائے جائیں مثلاً الفاظ یا لہجوں سے جو فنون تعلق رکھتے ہیں (یعنی فنون تکلم) اشارات چشم و ابرو انداز و ادا (فن صورت نمائی) اور تالیف بالحسن (فنون احساسات کا تماشہ) خوبصورت یا صاحب عظمت کی بڑی قدر و قیمت اس سے لی گئی ہے کہ وہ فرد کامل ہو اخلاق یا نیکی میں کانٹ کی نظریۂ جمال نے ایک نمایاں اثر کیا۔ شیلر کی تصنیفات پر جو اسی وادی میں تھیں (بریف اوبر ڈائی ایس تھی ٹکے ارزے ہنگ Briefe uber die esthetische Erziehung (1795 1795 اصل اولی کے باب میں کانٹ سے وہ مادۂ اتفاق رکھتا ہے۔ شیلر نے صنعی فعلیت کے مختلف آثار کی ترجمانی میں صوریت کو بہت کم دخل دیا ہے یعنی محض عالمانہ منطقی حد و رسم پر زور نہیں دیا بلکہ جمالیات کی قدر و قیمت پر زیادہ قوت بیانیہ کو صرف کیا ہے اور زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ حسین و جمیل کو بہ مقابلہ اخلاقی کے کانٹ اور شیلر کے نظام جمالیات کے تناسب بہت قابل قدر طریقے سے ای کنے مان نے اپنی کتاب موسومہ Kant und Schiller's Begrundung der Esthetik 1895 مطبوعہ 1895 میں بیان کیا ہے۔

(4) بحثی رجحان کانٹ کے بعد کے فلسفہ کا واضح طور سے جمالیات میں پایا جاتا ہے۔ اصول کلیہ سے فروع کے پیدا کرنے کے استخراجی عمل کی ہر مقام میں پیروی کی گئی ہے۔ خصوصاً جو فرق جمالیات کے مواد اور جمالیات کی صورت کا ہے وہ بہت اہمیت رکھتا ہے۔ ہیگل پہلی قسم کا نمائندہ ہے اور ہربرٹ خالص صوری جمالیات کا موجد ہے۔ ہیگل نے اپنے مجموعۂ تصانیف کی دسویں جلد (مطبوعہ 1836-38) Vorle unge uber die Esthetic 1836-38 Vo. X of the collected owrks میں جمالیات کی یہ تعریف کی ہے فلسفۂ فن۔ اور فن اس کے نزدیک مطلق ذہن کی حقیقت کی حسن کی سب سے ادنیٰ صورت کا تحقق تین منزلوں

---

[1] بے غرضانہ سے مراد ہے کہ وہ کسی منفعت کے لئے عزیز نہیں ہے بلکہ بذات خود لذت رکھتی ہے نہ یہ کہ وہ خود کسی لذت کی علت ہو۔ 12

میں فن و مذہب و فلسفہ میں ہوتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فطری حسن صرف پہلا قدم ہے حسن صنعت کی طرف۔ جو ہر صناعی حسن کا ہیگل کے نزدیک ایسے مادہ میں ہے جس میں تصور کا اظہار ہوا ہو۔ یا ازلی اور غیر مشروط (غیر محدود) کے ظہور میں جو زمان اور محدود کے اندر موجود ہو۔ ایسا تصور حسن کا مثال پر بہت زور دیتا ہے جو اصلی قیمت جمالی ارتسام کی ہے۔ (مطلب یہ ہے کہ خوبصورت اس کو کہیں گے جس میں اس چیز کے فرد کامل کی خوبی پائی جائے اگرچہ حسب ظاہر موجود نہ ہو مگر تخیل یا عقل نے اس کی صورت کو تجویز کیا ہو۔ مختلف فنون میں اور تاریخ فنون سے ایک تدریجی تکمیل پائی جاتی ہے۔ پہلے تو مادہ تصور یا مثال پر غالب تھا پھر دونوں میں معادلت پیدا ہوئی بالآخر تصور (مثال) مادہ پر غالب ہو گیا۔ اس طریقے سے ہیگل نے تین مختلف صورتیں فن کی نکالیں۔ (1) رمزی Symbolio (2) قدیم Classical (3) ذی شان Romantic تاریخ سے مشرق میں اس کا پتہ چلتا ہے یا یونان قدیم میں یا مسیحائی فنون میں اور ترتیب وار عمارت میں سانچے کے ڈھالنے کے کاموں میں اور مصنوعات ثلثہ تصویر موسیقی اور شعر میں۔ ہیگل کے جمالیات یا جمالیات کے مواد کے بہت سے شاگرد مل گئے۔ اس سلسلہ میں ہم سی ایچ ویسی سسٹم ڈر ایس بھی تک 1830 الیف۔ آر۔ ٹی ایچ وسکر

Ch. H. Weisse system der Esthetik 1830,

Fr. Th. Vischer Aesthetik 3 parts 1846-58,

A. Zeising Aesthetische Forschungen 1855,

M. Carriere Aesthetik 2 Vol. 3rd Ed. 1885,

K. Koestlin Aesthetik 1869.

(5) ان میں بڑی تصنیف ویسخر کی سب سے اول مرتبہ پر ہے یہ سچ ہے کہ اس کتاب میں ترتیب اور اسلوب کا نقصان جس کو مصنف نے خود بھی معلوم کر لیا ہے موجود ہے لیکن تاریخی حاشیوں اور مفصل حوالوں کی دولت سے مالا مال ہے۔ یہ حواشی اور شواہد خاص فنون کے متعلق موجود ہیں۔ اس لئے یہ کتاب گویا ایک خزانہ ہے مفید اور بیش بہا معلومات کا حتیٰ کہ اس عہد کے

ازلی اور غیر مشروط کے تصور کے ساتھ قید زمان اور مکان کی جب تک نہ ہوگی مطلق کا ظہور موجودات کا غیر ممکن ہے 12ھ۔

اگلے وقتوں کے اسلحہ یا ظروف نہایت ہی بھدے اور بے ڈول تھے مرور ایام سے اُن کی خوبصورتی بڑھتی رہی یہاں تک کہ اس درجہ تکمیل کو پہنچی جیسے یونان کے بت یا ظروف چینی اور مسی یا نقرئی وغیرہ میں یا مٹی کی عورتیں یا کھلونے جیسے اس زمانے میں بنتے ہیں یا وہ تصویریں جو کامل مصور دں کی بنائی ہوئی ہیں۔

جمالیات کے طلبہ کے لئے بھی بہت کارآمد ہے۔ وتحر نے اپنے موضوع کی تعریف کی ہے کہ جمالیات خوبصورت یا جمیل کا نظریہ ہے (یعنی اس علم میں عقلاً جمال کی ماہیت پر نظر کی گئی ہے) اور مذہب کے بعد جمالیات کو جگہ دی ہے۔ ہیگل کی تثلیث فنون مذہب اور فلسفہ میں۔ وتحر کی تصنیف کے تین حصے ہیں اول جمال کی مابعد الطبیعت جس میں جمیل کے کلی مفہوم سے بحث کی گئی ہے۔ (دوسرے) نظریۂ جمال ''یکطرفہ وجود میں'' یعنی جس طرح بطور ایک شے کے فطرت میں یا ذہنی طریقے سے تخیل میں پایا جاتا ہے (تیسرے) نظریۂ موضوعی معروضی (ذہنی و خارجی) حقیقت جمیل کی یعنی فن کی۔ وتحر نے فن کو تخیل کی تین صورتوں کے مطابق تقسیم کیا ہے۔ پہلی اختراعی دوسری حسنی یعنی تبدل صورت کی صلاحیت تیسری شعری۔ تعمیرات بت تراشی اور مصوری کو اختراعی (یا تعمیری) تخیل سے تعلق ہے۔ موسیقی کو قبولیت (یا انفعالی) تخیل سے کام ہے اور شعر کو شاعرانہ تخیل سے۔

ہربرٹ کی تصنیفات میں لفظ جمالیات کے بالکل ہی مختلف معنی ہیں اس میں صرف وہی چیز داخل نہیں ہے جس کو عموماً جمالیات کہتے ہیں بلکہ اخلاق بھی (دیکھوف 7/2)۔ یہ وہ علم ہے جس میں قدر و قیمت کے تعین کی تکمیل ~ کی جاتی ہے وہ قوت جس سے قدر و قیمت کا تعین ہوتا ہے اس کو ہربرٹ نے عموماً ذوق سے موسوم کیا ہے۔ لہٰذا نہ صرف جمالی بلکہ اخلاقی تصدیقات (یا حکم منطق کی اصطلاح میں) بھی ذوق کے احکام ہیں۔ جمالیات کے تنزلی مفہوم سے یعنی (جبکہ اس کو زیادہ وسیع نہ کریں) تو ہماری حسی لذتوں سے غرض ہے۔ اور اس کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ سادہ تعلقات دریافت کئے جائیں جو تمام دقیق اور پیچیدہ مصنوعات میں عموماً پائے جاتے ہیں جو جمالی ارتسام (وجدان) کو ابھارتا ہے اور اس مثال یا مثل (مفہوم یا مفاہیم) کی تعریف کی جائے جس سے اشیاء کی خوبصورتی یا بدصورتی (حسن و قبح) پر حکم لگاتے ہیں۔ ان سادہ صورتوں کو ہربرٹ مثلاً تالیف اور عدم تالیف میں سروں کے یا رنگوں کے پاتا ہے یا تال میل میں اس حیثیت سے کہ وہ خوش کن یا ناخوش کن تعلقات لحات وقت کے ہیں۔ (جس کا بیان تال، ہیاء یا علم ایقاع میں ہوتا ہے) اور ترتیب اور عدم ترتیب ایسی ہی نسبتیں امتداد یا فضائیں (مثلاً متناسب اشکال ہندسی یا قدو قامت اور اعضا کی موزونی)۔ اس کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ جمالیات کو کلیتہً مادہ سے مجرد کرلیں اور مواد سے علیحدہ سمجھیں خوش کن یا ناخوش کن نسبتوں اور صورتوں سے اگرچہ مجموعی اثر کسی شے مصنوعی کا بہت کچھ مواد سے متعین ہوتا ہے۔ ہربرٹ کے نقطہ نظر کی تدوین اور ترتیب میں

~ یعنی بیش بہا اشیاء کی قدردانی کے جانچنے کا طریقہ حاصل ہوتا ہے 12۔

آرز مرمان نے بہت کچھ کام کیا ہے۔ اپنی کتاب (ایس تھٹک اول) **Aesthetict** مطبوعہ 1858 **Geschichte der Aesthetik als philosophischer** اور دوم **Wissenekaft 1858 II** مطبوعہ 1865 ' **Allgenienina Aesthetik** **als Formwissen chaft 1865** زمرمان **Zimmermann** نے کمال کی مثالوں پر بڑی توجہ کی ہے۔ مثل وحدت وغیرہ کے جس کی تعریف ہربرٹ نے ٹھیک نہ کی تھی۔

(6) رومینٹک سیزیم **Romanticism** اپنے جمالی نقطۂ نظر میں مبالغہ کو لیتا ہوا پیدا ہوا۔ شی لنگ **Schelling** فرشیل گیل **Fr. Seh legel** اور شاپنہار **Schopenhaur** جو خالص فلسفی رومانٹک فرقے کے تھے۔ ان سب نے حسن پر اور صنعت کی اہمیت پر بڑا زور دیا ہے۔ مگر سب کا مسلک جداگانہ ہے۔ شی لنگ کے نزدیک ہر چیز ایک مصنوع کی صورت میں نمایاں ہے۔ فطرت خود ایک صنعت گری ہے اور نظام آلی (عضوی۔ انسان یا حیوان کا بدن) بلکہ کل عالم اور جمال جگہ پاتا ہے۔ ذہنی مصنوعات کے تکمیلی سلسلے میں جیسے اعلیٰ درجہ کا تال میل صناعت اور اخلاق کا۔ شیگل بھی اپنی فلسفیانہ تکمیل کے وقت خاص میں ایک قسم کی ہیرو ورشپ (بزرگ پرستی) میں پڑ گیا جو کہ عقیدہ اہل ذکاوت کا ہے۔ ذکاوت کی شخصی حکومت اس کی پوری شان وشوکت کا اظہار آزادانہ انتقاد (تعریض) ہیں اور آزادانہ صنعت گری میں ہوتا ہے جس کو کسی قانون اور ضابطہ نے خراب [1] نہ کیا ہو۔ بالآخر شاپنہار جمالی لذت کو اس عالم میں سب سے اعلیٰ زندگی سمجھتا ہے یہ ایسی حالت ہے جس میں ہم کل مصائب کے سبب پر غالب آسکتے ہیں۔ یعنی ارادہ۔ یہ کدوکاوش کا خاتمہ کر دیتا ہے۔ وہ جو پاک تصور میں جمیل کے غرق ہے عقل اور خیال نے ارادہ پر پوری حکومت حاصل کر لی ہے وہ قریب قریب ایسی نجات بخش انسانی حالت کو پہنچ گیا ہے جس میں ارادہ فنا ہو گیا ہے۔ ایک طرح سے شاپنہار موسیقی کو تمام فنون سے بالاتر سمجھتا ہے کیونکہ یہ مثل اور فنون کے ایک خیالی صورت نہیں ہے بلکہ بے نقاب تصویر خود ارادے کی ہے جو کہ کل اشیاء کا جوہر ہے۔

(7) بالکل ہی متاخر زمانے میں یہ مابعد الطبیعی اور منطقی مطمح نظر بالکل ترک کر دیا گیا ہے اور ایک اصلاً مختلف مفہوم شے جمیل اور طریقہ جمالیات کا اس کی جگہ پر آتا چلا ہے۔ مختصر یہ ہے

---

[1] صنعت کی خوبی یہ ہے کہ وہ خواہ مخواہ کے مقرری قواعد اور ضوابط سے آزاد ہو فطرت یا طبیعت کی مطابقت کی جائے ذوق سلیم جس میں حاکم علی الاطلاق ہے نہ مقررہ ضابطے عمدہ صناع کی غلطیوں پر سو سو قاعدے قربان ہوتے ہیں 12ھ۔

جمالیات اب تجربی علوم کے طریقہ پر آچلا ہے۔ بجائے بحثی یا اختراعی ہونے کے اور تجربہ طریقہ نہ صرف خوش آئند ارتسامات کی تصدیقات پر صرف ہو رہا ہے بلکہ خود فنون پر اور صناع کی اختراعی فعلیت[1] پر بھی جاری کیا جا رہا ہے۔ مثلاً ایچ ٹین H. Tain فلسفہ فنون ترجمہ (1865) کے مضامین فنون پر مورخ تمدن کے نقطہ نظر سے ہیں مصنف موصوف ایسے موثر عوامل پر زور دیتا ہے جن کی وجہ سے کسی وقت معہود میں مصنوعات کا تعین کیا ہوتا ہے۔ (یعنی کن وجوہ سے کسی وقت خاص میں کوئی شے خوبصورت قرار پاتی ہے) یہی وہ مصنف ہے جس نے لفظ مائیو Milieu حالت مزاجی اور خلقی مزاج کو اصطلاحات میں داخل کیا ہے۔ اس زمانے سے یہ الفاظ مقبول عام ہو گئے ہیں جس سے مجموعی حالت ذہنی اور خلقی کسی عہد خاص کی ظاہر کی جاتی ہے۔ دوسری جانب گرینٹ ایلن Grant Allen (فلاسوفیکل ایستھی ٹکس 1881) اور جارج ہرتھ نے (فلکیڈ رکن سٹ فزیالوجی Aufgabe der Kunstphysiologie دو حصے 1891) یہ کوشش کی ہے کہ نفسی طبعی حالات کسی عہد کے مصنوعات کے کس وضع خاص پر چلتے ہیں خصوصاً ڈھلاؤ کے کام۔ آخر کار جی۔ ٹی فکنر G.T. Fechner (ورشول ڈر ایس تھیٹک Vorschulen der Aesthetik دو حصے 1876) نے تجربی حالات جمالی خوشی اور ناخوشی کے جانچ اور وہ اس قابل ہوا کہ ایک ہونہار طریقے کی تصحیح کو برہان سے ثابت کرے یعنی طریقہ جمالی تجربہ کا فکنر نے تین خاص مسلک تجربی عمل کے ایک دوسرے سے جدا قرار دیئے۔ مسلک پسند (انتخاب) مسلک پیدائش مسلک اجراء۔ مسلک انتخاب میں چند بسیط صورتوں سے جو ہندسی اشکال ہوتے ہیں ان میں سے ایک چن لی جاتی ہے۔ پیدائشی یا پیدا کرنے کا طریقہ یہ ہے کسی خاص شکل یا صورت کا کھینچنا ایسے تناسب سے جس کو نقاش اپنے ذوق کی موافقت سے اختیار کرتا ہے۔ مسلک اجرا یہ ہے کہ فیشن کے مطابق اشیاء دریافت کی جائیں جو فنون کے موضوعات سے ہوں خواہ وہ چیزیں جو روزمرہ کے استعمال میں ہوں تاکہ بسیط صوری تعلقات کا تعین ہو جائے۔ ایسی اشیاء سے جو جمال پسندی کی لذت کو ابھارے۔ زیسنگ Zeising (ف4 گزشتہ) بہت سی پیمائشیں کر چکا تھا۔ اس آخر کے طریقہ کے موافق۔ ان سب سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ سب سے زیادہ خوش کن نسبت[2] دو خطوں کے درمیان وہ ہے جو طلائی

---

[1] یعنی کن چیزوں کو کن وجوہ سے ہم خوبصورت کہتے ہیں اور فنون کی کیا صورت خوش اور خوشنمائی اور صناع اپنی صنعت گری میں کن خوشکن اصول سے کام کرتا ہے 12ھ۔

[2] نسبت 13:8 زائد بالصف والثمن یعنی جبکہ زیادتی نصف اور آٹھویں حصہ کی ہو 8:8+4+1

تراش ؎ سے مشہور ہے یعنی تناسب 13:8 (نسبت جو آٹھ کو ہے تیرہ ہے)۔ فلکنر نے زے سنگ کے نتائج کی تصدیق کی اشکال بسیط کے بارے میں مسلک انتخاب کے ذریعہ سے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ عالم محسوسات کے ارتسامات میں تجربی جمالیات کو وسعت دی جاسکتی ہے۔ جو تمام خوش کن نسبتوں پر حاوی ہو اور اس سے ایک کثیر تعداد یکسانی کی یعنی استصحابی اصول کی پیدا ہو جائے گی اور قدیم جو محض وضعی اور خود اختیاری اور اختراعی ہے اس کے جمالیات کی تاریکی برطرف ہو جائے گی۔ ایک اور نہایت اہم نقطہ فلکنر کی تصنیف میں امتیاز مستقیم اور تلازمی جزو موثر کا ہے جمالی تصدیق میں۔ اول سے اس کی مراد بلاواسطہ لذت بخشی ہے۔ کسی شے کی جو زیر غور ہو جو بالکل جدا ہو ثانوی خیالات سے جس کو اس چیز نے ابھارا ہو (مثلاً پھول بذات خود خوبصورت ہے یہ مستقیم لذت بخشی ہے) دوسرے یعنی تلازمی سے اس کی مراد اس چیز کے مفہوم کی محاکات یا ماقبل کے تجربات وغیرہ ہیں یہ فرق لازمی ہے اور جمالی تصدیقات میں بہت مفید ہے۔

(8) اس میں سوال کی گنجائش نہیں ہے کہ یہ جدید تحقیقات جمالیات کے علم میں ایک جدید عہد کی پیشگوئی کرتی ہے۔ جس کی خصوصیت یہ ہوگی کہ جمالیات کے موضوع پر محض تجربی بحث رہ جائے گی۔ جن چیزوں سے اس ضاعت میں بحث کی جاتی ہے وہ ایک طرف تو جمالی خوشی اور ناخوشی کی بحث ہے اور دوسری جانب فنون کے مصنوعات کی۔ ان دونوں شعبوں کی علیحدگی سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگلے زمانے میں جو امتیاز فلسفۂ جمال اور فلسفۂ فنون میں کیا گیا تھا وہ حقیقت پر مبنی تھا۔ جمالی تصدیقات یا احکام فنون کے مصنوعات کی حد سے متجاوز ہیں۔ کیونکہ خود فطرت میں بھی تو حسن ہے اور فنون کی مصنوعات میں بھی اور فنون کے مصنوعات جمالی تصدیقات کے سوا کچھ اور بھی ہم کو بتاتے ہیں کیونکہ جب ہم یہ طے کر چکے ہوتے ہیں کہ ان کا ارتسام (نقش جو حاشئے پر پیدا ہوتا ہے) وہ خوش کن یا ناشکن تو ہم آگے بڑھتے ہیں اور ان حالات پر نظر کرتے ہیں کہ ان کے حسن کا مرکز کیا ہے یا جو نسبت ہے تصویر میں اور اس شے میں جس کی وہ تصویر ہے جو فرق صورت اور مواد میں نقل اور اصل میں ہے وغیرہ۔

(1) پہلا حصہ جمالیات کا نظریۂ جمالی تصدیق کا۔ اس کو علم نفس کا ایک حصہ سمجھنا چاہئے اور وبلاشبہ وہ جز عملی علم نفس کا ہے اس عملی شعبہ کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ صحیح تعریف جمالی حکم کی مہیا کرے

؎ تراش اصلاح ہے نقشہ کشی کی اُس کے معنی یہ ہیں کہ کسی شئے کو کسی جگہ سے تراش کے اُس کا نقشہ لیا جائے مثلاً گولے (کرہ) کی تراش دائرہ اور مخروط کی بھی ایک تراش دائرہ ہے اور بیضوی اور ناقص اور زاید یہ سب قطوع مخروطات ہیں یعنی مخروط کی تراشیں ہیں۔ اسی طرح عمارت کی تراش میں اندرونی اجزاء دکھائے جاتے ہیں فافہم 12۔

اور اس کے حالات علم نفس کی اصطلاح کے موافق ہوں جب اس کو اس کے معروض (شۓ جمیل) سے نسبت دے کے دیکھیں بہر کیف فنون کی خوبی سے نسبت دے کے تو یہ علمی شعبہ خصوصیت کے ساتھ ایک ضابطہ تعلیم ہو جاتا ہے جس سے قاعدے پیدا ہو جاتے ہیں ایسے ظاہری اوصاف جو کسی شے میں پیدا ہونا چاہتے ہیں تا کہ وہ جمالی حیثیت سے خوش کن ہو۔ ایک عمدہ طریقہ جمالیات کے اس حصے کا چاہئے کہ تجربی طریقہ کا ہو اس کی ضرورت ہے۔

(2) دوسرا نصف حصہ تجربی جمالیات کا یعنی نظریۂ فن کی سلبی تعریف کی گئی ہے ایسی حدوں سے جو بالفعل موجود ہیں یعنی خالص اصطلاحی تعلیمات کی حسن تالیف اور نظریۂ ترکیب موسیقی (سروں) میں عمارت کی تجویز کے ضابطے رنگ آمیزی حکالی (مہرکنی وغیرہ) شیشہ یا پتھر پر نقاشی کرنا وغیرہ ڈھلاؤ کے کام کے قاعدے یا فن شعر کے لئے عروض۔ یعنی مصنوعی شے کی واقعی حالت اور ظاہری نمائش کا بیان جمالیات سے نکال دینا چاہئے۔ اب جو مسئلہ نظریۂ صنعت کے لئے باقی رہ جاتا ہے وہ یہ ہے (الف) تحقیق اس نسبت کی جو تصویر اور شےؔ میں ہوتی ہے خود شے مصنوع میں تصوریت حقیقت اور فطریت اسی نسبت کے نام مختلف مفہومات کے اعتبار سے موجود ہیں۔ (ب) نظریۂ فن یہ سوال بھی کرتا ہے کہ ذہنی شرائط یا حالات شے مصنوع کے کیا ہونا چاہئیں یعنی مزاج تخیل حافظہ وغیرہ موجد یا صناع کا اس حصہ جمالیات کی ماہیت مثل اول کے صراحت علم نفس سے متعلق ہے مگر یہ ضابطہ کی خصوصیت بھی لے سکتی ہے۔ یہ صناع کی طبیعت کے انداز اور اس کے آلات واسباب کے تعین سے ترقی کر کے صناع کے ذہن کی مثالی ساخت تک اور ایسی خصوصیات تک پہنچتی ہے جو مصنوع کے لئے بہت ہی مناسب ہے۔ اور یہ بلند پردازی سخت (بلکہ شاید سخت ترینؔ) انتقاد کے قاعدوں کی جانچ پر پوری اترتی ہے۔

(9) جمالیات (یا ذوقیات میں) مثل علم اخلاق کے ہم فلسفیانہ تعلیم سے دوچار ہوتے ہیں جو اس نام کی خاص صناعت یعنی عام ذوقیات پر فوقیت رکھتی ہے اور ایسے فلاسفہ کی تعداد آج بھی کچھ کم نہیں ہے جو فلسفہ پر زور دیتے ہیں بلکہ وہ جمال یا جمیل کی مابعد الطبیعی بحث پر اصرار کرتے ہیں مگر اس مقام پر فلسفیانہ جمالیات کے امکان پر تفصیل کے ساتھ بحث کرنے کا موقع نہیں ہے۔ تکمیل اس صناعت کی عنقریب تجربی خطوط پر ہونے والی ہے بہت کچھ ترقی دے جائے گی۔ اور فلسفہ جمال یا اس کا فن مستقل صورت نہیں پکڑ سکتا جب تک کسی اندازے تک صحیح صناعت کا سا علم حاصل نہ ہو۔ یہ اعتراض جو اکثر کیا جاتا ہے اور جو صناعت جمالیات کے خلاق ہے کہ ذوق جو حکم

ؔ یعنی جس کی تصویر بنائی گئی ہے 12ھ

لگاتا ہے وہ اپنی کنہ ماہیت سے شخصی ہوتا ہے لہٰذا غیر ممکن ہے کہ کوئی تصدیق یا قضیہ جو کلیتہً صحیح ہو جمالیات میں پایا جائے۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ جس حد تک تمام صورتوں میں جہاں کہیں ذوقی حکم کا جانچنا ممکن ہوتا ہے غیر مستثنیٰ خالات میں یعنی تجربے کی رو سے کوئی نشان خالص شخصی ذوق کا نہیں پایا جاتا نہ کسی قسم کی بے ترتیبی ذوقی حکموں کے وضع کرنے میں پائی جاتی ہے بلکہ بخلاف اس کے بالکل ہی عجیب اتفاق جمالی حکم میں ظاہر ہوتا ہے ایسا اتفاق رائے پایا جاتا ہے جو ہم کو مجبور کرتا ہے کہ ہم اصرار کے ساتھ اسی طریقۂ تحقیق کو جواب تک جاری رہا ہے جاری رکھیں۔ تعین شخصی اختلافات کا جو کہ اس مشہور جملہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ ''ذوق میں کوئی تنازع نہیں ہے'' "gustibus non est disputandum" یہ بہ سہولت سمجھ میں آسکتا ہے۔ جب ہم یاد کریں ارتسامات کی پیچیدگی کو جو ذوقی قدرشناسی کی اشیاء ہیں۔ روزمرہ کی زندگی میں گوناگوں ہونا اغراض کا اختلافات تلازمی جز کے توجہ میں اور اصل شے میں بھی جس کا مشاہدہ ہورہا ہے۔ یہ وہ امور ہیں جو روزمرہ فوراً اختلاف ذوق کا باعث ہوتے ہیں۔

کتب مندرجہ ذیل اس فہرست میں جو گزشتہ فصل میں دی گئی ہے اضافہ کرنا چاہئیں۔

E. Von .Hartman Aesthetic.

I Die deutsche Aesthetik seit Kant 1886 : II System der Aesthetik 1887.

H. Cohen Kants Begrundung der Aesthetik 1889

K. gross Einleitung der Aesthetik 1892

K. Grosse, Die Anfange der Kunst 1893 neueren Aesthetik in Altur-Thum 1893

J. Walter, Die Geschichte der neueren Aesthetick

H. Von stein Die Entstehung der neueren Aesthetik 1886

M. Schasler, Kritische Geschichte der Aesthetik two parts 1872

(B. Bosanquet, History of Aesthetics 1892

- یعنی صاحب ذوق سلیم جو کسی صناعی شئے پر حسن وقبح کا حکم لگاتا ہے وہ ایک ہی شخص ہوتا ہے 12ھ
- تلازمی جز سے وہ اشیاء مراد ہیں جن کے ساتھ اُنس ہو چکا ہے بچپن سے یا جوانی کے عہد سے ذوقی احکام اُن سے ضرور متاثر ہوتے ہیں اور توجہ اس طرف فوراً ہو جاتی ہے 12ھ

فلسفہ مذہب

ہم کوفلسفہ مذہب کی ابتدائی تعریف میں اس امتیاز سے مدد ملے گی جو ہم نے اس سے پہلے (ف 9-13) درمیان فلسفۂ قانون اور صناعت قانون کے پیدا کیا ہے۔اس تمثیل پر ہم کو مقابلہ کرنا چاہئے۔شیولوجی علم الٰہیات کوایک صناعت کی حیثیت سے فلسفۂ مذہب کے ساتھ جوفلسفہ کا ایک حصہ ہے عموماً ایک میں تو کسی خاص وضعی مذہب سے بحث کرتے ہیں دوسرے میں ایسے عام مفاہیم کی جانچ پڑتال کی جاتی ہے جو خاص الٰہیات میں کارآمد ہوتے ہیں یا بطور مسلمات کے اختیار کر لئے گئے ہیں۔واقعہ یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ فلسفہ مذہب میں مثل فلسفۂ قانون کے اس سادہ مفہوم کو دوسرے نے خارج کر دیا ہے جو بالکل ہی جدید رائے ہے۔ٹھیک اسی طرح جیسے قانون عقل یا فطرت کا مقابلہ کیا جاتا ہے۔کسی سلطنت کے وضعی قانون سے اسی طرح ہر معروضہ صورت میں مذہب کے فطری یا عقلی عناصر جدا کر لئے گئے ہیں۔الہامات سے ان میں شامل ہیں مذہبی تصورات یا جذبات جو کہ بطور اولیات نکالے جاتے ہیں۔انسان کی فطرت سے خصوصاً سب سے اعلیٰ قوت یعنی عقل سے۔ بلکہ یہ بھی مظنون ہے کہ اس تقسیم نے مذہب میں بطور ایک نمونے کے اسی امتیاز کے لئے جز قانون میں بھی جہاں اس کا کارآمد ہونا صریحاً بالکل جداگانہ ہے اور اس سے زیادہ صحیح ہے۔قانون میں خارجی اعمال اور بیرونی چال چلن کا زیادہ کام ہے لیکن اصلیت مذہب کی ہمیشہ خالص باطنی عالم میں رکھی گئی ہے یعنی ذہنی حالت یا انداز جس کا ظہور ہر طرح کے چال چلن میں نمایاں ہوتا ہے مگر وہ ایسی حقیقت ہے جو ظاہر سے بالکل علیحدہ ہے اور بے شک جب ہم اس پر غور کرتے ہیں کہ اکثر مذہبی زندگی کسی فرد کی الگ جاتی ہے عام معتقدات اور رسمی تکالیف سے جس کی تعلیم اس کے فرقے نے دی ہے۔ہم کو شک نہیں ہوسکتا کہ ایک باطنی مذہب بھی موجود ہے۔ایسا مذہب جو ذاتی تجربے سے اور اعتراضات علمی سے مقابلہ کے بعد ایک جداگانہ امر ہے۔یہ مذہب خارجی سے بالکلیہ الگ ہے۔یعنی اس تاریخی صورت سے جو کسی خاص الہامی مذہب نے اختیار کر لی ہو۔لہٰذا یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ فلسفہ مذہب نے ہمیشہ یہ ادعا کیا ہے کہ واقعات مذہبی کی تحقیق الٰہیات مروجہ سے جدا ہو کے کی جائے اور کبھی کبھی اس مسئلہ تک رسائی بھی

ہوئی ہے جس کو ہم نے اس کے ساتھ ابھی منسوب کیا ہے۔ یعنی تحقیقات قدر و قیمت کی اور فلسفیانہ تعبیر الٰہیات کے بنیادی مفاہیم کی۔

(2) ابھی چند ہی روز ہوئے کہ فلسفۂ مذہب کی مستقل بحث ہونے لگی ہے۔ قدیم فلسفہ میں یہ مابعد الطبیعات کا ایک پورا حصہ تھا اور جدید عہدوں میں ہمارے زمانے تک یہ احساس تھا کہ احکام (تصدیقات) مذہب مابعد الطبیعی نقطۂ نظر سے ہونے چاہئیں۔ لہٰذا انداز یا رخ کسی فلسفی کا مذہب کی جانب یا خدا کے مفہوم کے ساتھ اس کے علم مابعد الطبیعت کا معیار خیال کیا جاتا تھا۔ مشاہدہ کرو کہ اصطلاحات الٰہیت معبودیت وحدت وجود اور دہریت (ف 22) سے صاف اظہار دونوں تعلیموں کی نسبت کا ہوتا ہے۔ مزید برآں مابعد الطبیعت ہی نے عیسائی تحکمی مسائل کا مقابلہ کیا۔ جس کے بعد انگریزی فلسفہ میں مبحث علم کے اصول سے الہام کے مفہوم کو جانچا جس سے عموماً وضعی مذہب کا انتقاد ہونے لگا۔ سب سے قدیم مستقل بحث فلسفۂ مذہب کے متعلق سترہویں اٹھارہویں صدی کے آزاد خیال فرقے کی تصانیف میں پائی جاتی ہے۔ ٹولینڈ اور ٹنڈل وغیرہ Toland and Tindal etc. انہی میں سے تھے۔ ان مصنفوں نے ایک جدید بنیاد مذہب کے مواد کی عیسائیت اور کلیسا کے اعتقادات کے انتقاد سے آغاز کی ان کی کوششوں کا یہ نتیجہ ہوا کہ مذہب ڈی ازم Derem پیدا ہوا جو خالصاً میکانی مفہوم عالم کا تھا جو باوجود زور شور جدید علوم کی تحقیقات کے قبول کر لیا گیا اور اس میں گویا خدا کا ذکر ہی نہیں ہے (معاذ اللہ) عالم میں دنیا کے اس بڑے کارخانے میں اور اس کے انجام میں اس کو (نعوذ باللہ) کوئی دخل ؎ نہیں ہے۔ ڈی ازم نے فطری مذہب کے قدموں کے نیچے سے زمین سرکا دی جس کی اصلی مابعد الطبیعت بحث علم اور علم نفس پر تھی اور یہ علوم اس کے مفہوم میں داخل تھے۔ ڈی ازم کو ایک بالکل جدید بنیاد قائم کرنا تھی اگر مذہبی زندگی وضعی الٰہیات کے ماوراء اب بھی فلسفیانہ طریقے سے ممکن معلوم ہوتی تھی۔ یہ کام کانٹ نے کیا۔ اس نے خاص معروضات مذہبی اعتقاد کے اخلاقی شعور کے اصول موضوعہ کی حیثیت سے بیان کئے اور ان کی صفات کا ذکر کیا اگرچہ نظری استنتاج کی جانب سے انکار ہوتا رہا۔ کلیہ قاعدے سے میکانی قوانین کے بس عالم شہود تک جا کے رک جاتے ہیں۔ اشیا بانفسہا (چیزیں بذات خود) عالم آزادی میں شامل ہیں اور ان کی تکمیل سرمدیت اور خدائے قادر رحیم و کریم کی ذات کے تصور سے ہے۔ (ف 9-8 دیکھو) کانٹ نے مذہب کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ معرفت ہمارے فرائض کی ہے خدائی احکام کی حیثیت سے اور کانٹ کا خاص فلسفۂ مذہب (دای ریلجن انر ہالب ڈر

؎ یہ مذہب تعطیل کہلاتا ہے اگلے وقتوں میں بھی یہ مذہب موجود تھا دیکھو کتب ملل و نحل 12 ھ

کرزن در بلاس ورنفٹ مطبوعہ 1793) میں عقلی تاویلات مسیحی حکمی احکام کی شامل ہیں جو کسی اصل نقطۂ نظر سے ان کوششوں سے جدا نہیں ہے جو نئی روشنی کے عہد قدیم میں اس لئے کی گئی تھیں کہ عقل کے موافق ایک مذہب قائم ہو۔

کانٹ کا تعلق خاطر اس امر سے تھا کہ مذہب کو ایک (معیاری) صناعت بنا دے اور فلسفیانہ نظام کی حدود کے اندر اس کے مقام اور مرتبے کی حمایت کرے شیلی ماخر (ریڈن یو برڈائی ریلیجن 1699) مذہب Schleiermacher (Reden uber die Religion) اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ یہ ایک جیز و موثر ہے اور تاریخ میں علم نفس کی بنیاد اس پر قائم ہے اور وہ اس نتیجہ پر آتا ہے کہ کل مذہب شامل ہے مطابق متابعت کی احساس پر۔ ہیگل بجائے خود مذہب کو پھر ایک بار فلسفہ سے منسوب کرتا ہے۔ اس کا بیان ہے کہ یہ ایک تاریک اور پریشان پیش بینی فلسفہ کی ہے۔ زمانہ حال میں فلسفۂ مذہب کی تکمیل تین خطوں پر چلتی ہے۔ تاریخی نفسی اور علم العلم اور مابعد الطبیعت سے متعلق ہو کے۔ تاریخی حیثیت سے اس کا موضوع بحث مبداء اور ارتقائی تکمیل مذہب کی ہے۔ نفسیات کی حیثیت سے یہ کوشش کی جاتی ہے کہ نفسی طریقہ جو ہر فرد انسان کی مذہبی حیات میں شامل ہیں ان پر بحث کی جائے۔ علمی اور مابعد الطبعی حیثیت سے مذہبی خیالات کے جواز کا مسئلہ (یعنی مذہبی خیالات میں انہماک کس حد تک عقلاً زیبا ہے) اور مذہب کا تعلق نظریۂ کائنات سے عموماً جانچا جاتا ہے۔ اس اخیر قسم کی تحقیقات اکثر جدید مذہبی (مثالیہ) خیال کے تعین سے پیدا ہوتی ہے ایسا مذہبی خیال جو اس زمانے کے صناعات اور مابعد الطبیعت کے نظریات سے موافقت رکھتا ہو اور اس وجہ سے وہ مقبول ہو گیا ہو اور مذہب رائج الوقت قابل اطمینان نہ ہو فلسفہ مذہب پر اس نقطۂ نظر سے بحث کی ہے۔ ای ون ہارٹمین داس ریلیجسی بیوسٹین در منشیٹ

E. Von Hartman, Das religious Bewusstein der Menscheit im Stufengange seiner Entwicklung, 1881, and Die Religion des Geistes 1882, 2nd ed. 1888.

O. Pfleidere, Religions philosophie I. Geschichte der Religioons philosophie von spinoza bis auf die Gengenwart. 3rd ed., 1893, II, genetischspeculative Religions philosophie. 2nd ed., 1884

L.W.E. Rauwenhoff, Religions philosophie (trs. from the Dutch by von Hanne 1889. New telular edition 1894)

H. Siebeck, Lehrbuch der Religions philosophie 1893.

R. seydel, Religions philosophie im Umriss mit historisch kritischer Einleitung uber die Religions philosophie seit Kant 1893.

E. Caird, The Evolution of Religion 1893.

J. Martineau, A Study in Religions 1888.

(4) فقرات مذکورہ سے یہ صاف ظاہر ہے کہ مقام فلسفۂ مذہب کا عموماً صناعات علوم کے دائرے کے اندر اور فلسفیانہ تعلیمات میں خصوصاً بہت سادگی سے یا طے شدہ صورت میں بیان کرنا ممکن نہیں ہے۔ایک وقت تو اس میں تصویر اور توضیح ایک مجموعۂ واقعات کی ہوتی ہے (تاریخی اور نفسیات کے نقطۂ نظر سے) دوسرے وقت واقعات مذکور کے امکان کا انتقاد کیا جاتا ہے یا ایک جدید مذہبی خیال (مثالیہ) مقرر کیا جاتا ہے معینہ مابعد الطبیعت اور اخلاق سے ملتا ہوا۔پہلی صورت میں یہ ایک مخصوص علم ہو جاتا ہے۔اکثر طلبہ فلسفۂ مذہب کے اس موقع پر بحثی اور تجربی طریقے میں تفریق کرتے ہیں اور تجربی کو مطلقاً نظر انداز کرتے ہیں اور اس پر غور نہیں کرتے۔یہ تقسیم عقلاً غلط ہے اور عملاً غیر ممکن ہے۔اس سبب سے کہ عمومی تاریخ مذہب کی اور عام نفسیات نے اکثر مسائل کو جن پر فلسفۂ مذہب میں بحث ہو سکتی ہے فروگزاشت کر دیا ہے اور ان پر بالکل بحث نہیں کی۔لہٰذا تاریخی اور نفسیاتی تحقیقات کو فلسفۂ مذہب کا ایک جزو سمجھ سکتے ہیں۔اگر دوسرے احیاز تحقیق پر نظر کر کے تمثیل سے حجت لائیں تو جس طرح اور علوم میں نظر اور تجربہ ایک دوسرے سے جدا ہو گئے ہیں وہی یہاں بھی ہوگا۔فلسفۂ مذہب کسی نہ کسی دن اپنی موجودہ دوعلی شان کو بالکل دور کر دے گا اور جریدہ رہ جائے گا۔یہ اصلاح غالباً تاریخ مذہب سے شروع ہوگی تاریخی مواد کے لئے جو تبحر درکار ہے اس میں فلسفۂ مذہب کے طلبہ بہت کم ماہر ہیں۔نفسیات کی حیثیت سے فلسفۂ مذہب غالباً ایک شعبہ عملی نفسیات کا باقی رہے گا۔مذہبی زندگی کا استغنا اور ہمہ گیری اس کو غیر ممکن کر دیتی ہے کہ عام نفسیات کی حدود کے اندر جو حق اس موضوع کا ہے وہ پورا پورا ادا ہو جائے۔خصوصیت کے ساتھ فلسفیانہ حصہ اس علم (صناعت) کا ان دونوں مسئلوں سے جن کا اوپر مذکور ہوا صرف دوسرے مسئلے کی بحث میں پایا جائے۔فلسفۂ الٰہیات کی حیثیت سے ایک بہت ہی بڑا کام اس کو کرنا ہے یعنی چاہئے کہ الٰہیات کے اساسی تصورات کی ہوشیاری کے ساتھ تحلیل کی جائے۔یعنی مفہوم الہ۔وحی و الہام' معصیت' جواز عدالت' عبادت وغیرہ اور اسی وقت میں یہ مفاہیم اور شعبوں (احاطوں) سے ایسے ہی تصورات کے ساتھ ملحق کئے جائیں مثلاً مابعد الطبیعات اخلاق وغیرہ کے ساتھ۔قابل ملاحظہ یہ امر ہے کہ یہ مضامین جو کہ خاص کام فلسفۂ مذہب کا ہے ابھی تک معرض تصریح میں نہیں آئے جس حد تک مصنف کتاب کو اس کا علم ہے۔

فلسفۂ تاریخ

1- پیچ در پیچ عجیب واقعات کا سلسلہ جن کو ہم تاریخ میں داخل کرتے ہیں۔ان سے معلوم ہوتا ہے کہ غالباً علم تاریخ اور فلسفۂ تاریخ بھی انسانی خیال کا سب سے اخیر ماحصل ہے اور بلا شک ہماری ہی صدی میں ہم حقیقی فرق درمیان تواریخی علمی بحث اور عہدِ گزشتہ کے غیر مدون اور عامیانہ مجموعوں کی تحریر میں پاتے ہیں۔کسی اگلے زمانے میں کوئی خاص طریقہ اور مخصوص آمادگی اور اس مقصد کے لئے مختص تعلیم کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی اس غرض سے کہ عالمانہ انداز سے صحیح نتائج تاریخی ماخذوں سے اخذ کئے جائیں اور اس عہد میں بھی اور علوم تاریخ نمائندہ اشخاص میں بھی ہم اس بیان کو پاتے ہیں کہ تاریخی تحریرات میں صنائی جزو کو زیادہ اہمیت حاصل ہے بہ نسبت خالص علمی تحریرات کے اس سے یقیناً یہ علامت پیدا ہے کہ صناعت تاریخ کی اپنے صحیح اور درست مفہوم سے اب تک طلبہ پر ظاہر نہیں ہوئی تاریخ کی ساحت میں یہ نشان نمایاں نہیں ہوا تا کہ وہ اپنی کوششوں کو اسی پر مبذول کریں۔پس ہم کو تعجب نہ کرنا چاہئے اگر ہم فلسفۂ تاریخ میں ویسی ہی خامیاں پائیں جیسی متعلقہ صناعت سائنس میں پائی جاتی ہیں۔اکثر امور مبہم اور تاریخ پیش نظر ہیں اور متعدد مشکلات کا تصفیہ نہیں ہو سکا ہے۔تین مختلف رائیں اس کے مقاصد اور اس کی ساحت اور وسعت کے باب میں قابل اعتبار ہیں۔

(1) منجملہ اولاً تو یہ ہے کہ فلسفۂ تاریخ کا موضوع بحث وہی ہے جو کہ صناعت تاریخ کا ہے لیکن بمقابلہ صناعت تاریخ کے فلسفۂ تاریخ میں تحقیقی اور تدقیقی درایت سے کام لینا چاہئے یا یہ کہ توضیحی طریقۂ بحث اختیار کرنا چاہئے۔حالانکہ صناعت تاریخ میں صرف گزشتہ واقعات کی روایت کافی ہے۔فلسفۂ تاریخ میں سلسلہ واقعات کی توجیہ اور عقلی بنیاد واقعات مذکورہ کے تسلسل کی پیدا کرنا چاہئے اور اس طرح عقلی اتصال واقعات کے تواتر کا پیدا کرنا چاہئے یا ایک دوسرے کے بعد واقع ہونے کی علت معرض بیان میں آنا چاہئے۔ایسی توجیہ کی کوشش کرنے کے لئے فلسفۂ تاریخ میں اس قسم کے امور پر نظر کی جاتی ہے جس کو دوسرے طریقوں یا محض واقعہ نگاری میں قلم

انداز کر دیتے ہیں۔ مثلاً اقلیم جغرافی وضع کسی ملک کی وہ قوم جو زیر بحث ہو اس کی نسل کے خصوصیات، عادات و خصائل، معاشیات کی تدریجی حالت وغیرہ۔ جب تک تاریخ کی تحقیق محض تجربی امور تک محدود ہو فلسفۂ تاریخ بداہتہً صناعت ہذا کے تکملہ سے کچھ زیادہ نہیں ہے اور اس کو فلسفہ کا شعبہ کہنا بے جا ہے جس وقت تک کہ ایسے امور تاریخ خاص کے احاطہ میں شامل ہوں۔ فی الواقع مروجۂ حال تقسیم صناعت ہذا کی تاریخ تمدن اور تاریخ سیاسی میں فی الجملہ اس فرق کو واضح کرتی ہے جو زمانۂ اسبق سے فلسفہ اور صناعت کے درمیان پیدا کیا گیا ہے۔

2- کلیتہً ایک مابعد الطبیعی مسئلہ فلسفۂ تاریخ کے سپرد کیا گیا ہے تجربی کے ساتھ ساتھ۔ توضیح جو ایسی ناکافی بنیاد پر قائم کی جائے نہ صرف فرضی ہوگی بلکہ بہت ہی ناقص ہوگی لہٰذا ضروری ہے کہ تجربی اجزا کے عمل کے ماورا قدم اٹھایا جائے اور تاریخ کے نصاب کی مابعد الطبیعی ترجمانی کی جائے۔ ایک خاص تعمیری جز اس کا مقام وقوعات تاریخی کے شرائط قرار دیتا ہے۔ تاریخ کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ نسل انسانی کی تعلیم کے لئے مفید ہے یا وقوع ناظرانہ عمل کا ہے جس کا عمل مجموعۂ خیالات اور تصورات پر ہے یا مذہبی نقطۂ نظر سے تقدس کی ترقی ہے جس سے خدائی احکام کا ظہور اور خدائی مشیت کا علم اس سے حاصل ہوتا ہے۔ اس مفہوم پر فلسفۂ تاریخ بداہتہً موقوف ہے۔ مابعد الطبیعت پر نظریۂ کائنات کا تعین جس سے ہوتا ہے اور اس فن تاریخ کی تکمیل ہوتی ہے نہ صرف اس لئے کہ تجربی اجزا تلاش کئے جائیں اور ان کی قدر و قیمت قائم کی جائے جس کو ان کے ہمسر فن نے بھلا دیا ہے بلکہ واقعات ایک نئی حیثیت سے پیش کئے جائیں جو تاریخ کی صناعت سے بالکل اجنبیت رکھتے ہیں۔ ہم نے یہاں ان دونوں کوششوں پر ساتھ ہی ساتھ بحث کی ہے یہ کوششیں فلسفۂ تاریخ کے مستقل قیام کے لئے کی گئی ہیں تا کہ اس کا ایک مستقل مقام طے ہو جائے اس لئے کہ ان کا ظہور تعلیمات کی تاریخ میں ایک ساتھ ہوتا ہے۔

پہلی رائے کے موافق مقصد اور احاطہ فلسفۂ تاریخ کے نمائندے حسب ذیل ہیں۔

J. G. Herder, Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit 1784-1791.

H. Lotze, Mikrokosmus Ideen zur Naturgeschichte und geschichte der Menschheit, 4th ed., 8 vols., 1884, ff...trs. 4th ed., 1894)

C. Hermann, Philosophie der Geschichte 1860.

K.L. Michelet Philosophie der Gheschichte. 2 vols 1879-1881.

R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte 2. vols 1878-1893.

پہلی جلد میں ایک عام انتقادی تاریخی کیفیت اگلے مضامین کی جو تاریخ کے فلسفہ پر تحریر ہوئے ہیں درج ہے۔

3- (2) ایک اور رائے سے علم تاریخ کی فلسفیانہ بنیاد رکھنے کا کام بھی فلسفۂ تاریخ کے حوالے کیا جاتا ہے اس رائے کے موافق علمیات اور منطق سے اس شعبہ میں کام لیا جاتا ہے۔ جس میں نہایت وسیع اور مالا مال اور مطلب خیز میدان تحقیقات کے لئے ملتا ہے کیونکہ تاریخی (سائنس) کو ایک خاص مشکل پر غالب آنا چاہئے وہ یہ ہے کہ ایسے واقعات فراہم کئے جائیں جن سے بحث مقصود ہے۔ یہ واقعات بلاشبہ ہر خاص صورت میں بعض اقسام کے گزشتہ آثار اور مظاہر ہیں جن کو انسان کی قسمت اس کے ارادوں اور اس کے کاموں سے تعلق ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ان کا امتحان بخط مستقیم محال ہے بلکہ کم وبیش پھٹے ہوئے قدیم نوشتوں سے ان واقعات کا پتا لگایا جاتا ہے یا جو اور ماخذ شہادت کے دستیاب ہوسکیں۔ لہٰذا تاریخ کے محقق کو قبل اس کے کہ وہ اپنے خاص موضوع کے متعلق کام کر سکے واقعات کی کماحقہ ترتیب کرنا پڑتی ہے اور تاریخی عمل بہت ہی دلچسپ اور دقیق منطقی جانچ ہے۔ اور علم العلم (مبحث علم) کے نقطۂ نظر سے بھی اس کی قدر و قیمت کچھ کم نہیں ہے۔ جو بصیرت تاریخی طریقۂ عمل سے حاصل ہوتی ہے اس کی قدر و قیمت اور صحت اور سچائی پر بحث کی جائے۔ تحقیقات کے اور شعبوں سے بڑھ کے اس میں یہ خصوصیت پائی جاتی کہ علمی تحقیق سے جو نتائج نکلتے ہیں وہ ظنی ہوتے ہیں نہ کہ یقینی۔ اسی طریق سے یہ سوال ضرورتاً پیدا ہوتا ہے کہ قدیم دفاتر میں جو نقصان پائے جاتے ہیں ان کا تکملہ کس حد تک جائز ہے اور ہر کلیہ یا قانون* کے مفہوم کی تاریخ میں نہایت ہوشیاری سے تحلیل ہونا چاہئے۔ بالآخر تدریجی ترقی کے مفہوم پر سب سے زیادہ توجہ کی ضرورت ہے۔ ترقی کے تصور کو اکثر تاریخ کی صناعت میں ایک اصل ناظم مان لیتے ہیں۔ اسی سے ملتا ہوا تصور تدریجی بروز یا تکمیل" کا ہے۔ یعنی اعلیٰ کا ادنیٰ سے پیدا ہونا کم درجے کے کمال سے اعلیٰ درجے کا کمال یا سادگی سے پیچیدگیوں کا نکلنا۔ یہ بہ مشکل کہہ سکتے ہیں کہ جو مسائل ہم نے اس موقع پر پیش کئے ہیں فلسفۂ تاریخ میں ان پر استقلال اور استیعاب کے ساتھ

---

* مقصود یہ ہے کہ تاریخی واقعات پر نظر کر کے جو قانون پیدا کیا گیا ہے وہ قانون عام طور پر افراد پر منطبق ہوسکتا ہے یا نہیں آیا اُس کی کلیت قابل تسلیم ہے یا نہیں ہے اور کن شرائط اور حالات میں اس کا انطباق خاص افراد پر درست ہوسکتا ہے۔

بحث ہوئی ہے۔ البتہ ان پر فرداً فرداً منطق کی کتابوں میں بحث کی گئی ہے۔ (خصوصاً سکورٹ اور ونڈٹ کی تصانیف میں)۔ مابعد الطبیعت کے رسائل میں بھی یہ بحث ہوتی رہی ہے اور ایسی تصانیف میں جن میں صناعت تاریخ کے کلی اسالیب پر نظر کی گئی ہے۔ (دیکھو خصوصیات کے ساتھ ای برنہیم لہرنج ڈر بسٹفوز کن میتھڈی E. Bernheim Lehrbuch der historischen Methode. طبع دوم 1894۔

4- (3) تیسری رائے فلسفۂ تاریخ کے متعلق اور اس کا نام بھی جو اس پر دلالت کرے اثباتی فلسفہ میں پایا جاتا ہے جس کا بانی اے کومپٹ ہے (دیکھوف 4-5) ایک اثباتی فلسفی کی حیثیت سے کومپٹ نے تمام مابعد الطبیعی تحقیقات کو رد کر دیا لہٰذا اس کے فلسفہ تاریخ میں تاریخی سلسلۂ واقعات کے اعلیٰ مفہوم کی بحث نہیں ہو سکتی۔ یا یہ کہ علل اخلاقی کائنات کے مقدارات میں کیا کام کرتے ہیں یا یہ کہ خدائے تعالیٰ کی مشیت کی حکمرانی کیا ہے اور کیا کرتی ہے۔ کومپٹ کا فلسفہ تاریخ محض فطری آثار کے خاص مجموعہ کا بیان ہے جس پر خاص صناعت تاریخ میں جستہ جستہ بحث ہوتی ہے صرف معاشرت ایک تاریخ رکھتی ہے فرد انسان کی کوئی تاریخ نہیں ہو سکتی مثل غیر آلی فطرت کے۔ (یعنی جیسے جمادات کی کوئی تاریخ نہیں ہے اسی طرح ایک انسان فرد واحد کی بغیر معاشرے کے کوئی روئداد ہی نہیں ہوتی)۔ کومپٹ کا فلسفہ تاریخ انسانی اجتماعی معاشرت کی شرائط اور اس کی صورتوں کا نظریہ ہے وہ صورت معاشرت کی جو اس زمانے میں موجود ہے اور اس کی گزشتہ تکمیل۔ حقیقت میں یہ فلسفہ تاریخ سوشیالوجی علم المعاشرت یا معاشرتی طبیعات ہے جس کی تقسیم معاشرے کے علم السکون اور علم الحرکت میں ممکن ہے۔ اس کا طریقہ تقابل یا تمثیل ہے یعنی معاشرت یا اجتماع کو ایک نظام آلی سمجھ لینا چاہئے اور جو نتائج حیوانی نظام آلی کے علم سے حاصل ہوئے ہیں وہ گویا اجتماعی نظام عضوی کے لئے نمونے ہیں جس سے منازل اور صور اور مبادی اجتماع کا نظریہ قائم ہو سکتا ہے۔ اجتماعی علم السکون میں تقریبی تعلق جملہ ارکان اجتماعی نظام عضو کے موجود ہیں۔ اجتماعی علم الحرکت میں یہ بیان ہے کہ انسان کا ذہن معاشرت کے انقلاب میں بہت ہی عمدہ جزو موثر ہے چنانچہ منازل[1] یا مقیات تاریخی تکمیل کے گویا مثل منازل یا میقات

[1] جو چیز اولاً بہت ہی سادہ اور ادنیٰ مرتبے پر تھی وہ مرور ایام اور نسل انسانی کی ترقی سے بتدریج مرتبہ کمال پر پہنچتی گئی۔ کسی چیز کو فرض کر لو مثلاً دولت حکومت قانون معاشیات فوجی انتظام یہ سب بسیط صورتوں سے مرتبہ کمال پر فائز ہوئے ہیں اس مقصد کے لئے تاریخ رومتہ الکبریٰ پر نظر کر دفقط۔

- یعنی جس طرح ایک فرد انسان بچہ جوان بوڑھا عالم جاہل ناقص کامل ہوتا ہے یہی حال بعینہ اجتماع کا بھی ہے 12ھ

فرد انسان کے ہیں۔کومپٹ نے ایسی تین حالتوں میں امتیاز کیا ہے الٰہیاتی، مابعد الطبیعی اور اثباتی تیسرا سب کے بعد آتا ہے یعنی درجہ تکمیل ہے۔کومپٹ کے بڑے بڑے پیرو معاشرتی اجتماعی میدان میں ہربرٹ اسپنسر (دی پرنسپل آف سیکولوجی یعنی اصول نفسیات طبع سوم 1885)۔اسپنسر نے ایک عام صابطہ طریقہ تکمیل و بروز کے لئے دیا ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ وہ عموماً کار آمد ہو۔ کل تکمیل آبتر جنسیت سے مرتب غیر جنسیت کی طرف چلتی ہے۔تمثیل درمیان معاشرتی (ماوراء عضوی) حیات کی صورتوں میں اور عضوی میں خصوصاً حیوانی مثالوں سے تفصیل وار بیان ہوتی ہے۔اس طرح منفرد خلیہ کے موازی گلہ یا قبیلہ یا نسل ہے مختلف طبقے (سوسائٹی) اجتماع کے مقابلہ کئے گئے ہیں۔ نظام عضوی کی گوناگوں ساخت سے۔ فوج بمقابلہ اکٹوڈرم Ectoderm جلد بیرونی کے ہے۔محنت کرنے والے طبقے انڈوڈرم Endoderm اندرونی جلد سے اہل حرفہ اور میسوڈرم Mesoderm درمیانی جلد سے تجارت پیشہ مراد ہیں اور چونکہ اکٹوڈرم سے نظام اعصابی کا ظہور ہوتا ہے یہ سب سے اعلیٰ ساخت حیوانی نظام عضوی کی ہے۔یہی حال فوج کا ہے مع اپنے قائدوں اور بادشاہوں اور سرداروں کے۔

5- وہ علم جس نے کومپٹ کے عہد سے لے کے اب تک صورت اختیار کی ہے وہ حقیقی فلسفہ تاریخ کا نہیں ہے بلکہ ایک جدید تکملہ تاریخ کا ہے جس کا مقابلہ ہرڈر Herder کی کوشش (2 جلدوں کی صورت میں) ہوسکتا ہے۔جس نے تاریخی واقعات کے سلسلے کے سمجھانے کی کوشش کی ہے فطری حالات اور انسانی عطیات سے۔یہ بالکل درست ہے جس کی طرف توجہ دلائی گئی ہے کہ سوشیالوجی اجتماعیت کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اصلی فلسفہ تاریخ ہونے کا دعویٰ کرے۔سوسائٹی کو خاص موضوع بحث تاریخی غور وفکر کے لئے قرار دینا ویسا ہی یکطرفہ ہے جیسے سیاسی واقعات یا صرف بڑی شخصیتوں سے تاریخ میں بحث کرنا۔حقیقی فلسفہ تاریخ ویسی ہی تعلیم ہونا چاہئے۔جیسے فلسفۂ فطرت یا فلسفۂ قانون (ف 7-9)۔ اس صورت میں اس کو واقعات تاریخ سے سروکار نہ ہوگا نہ ذہنی طریقے سے اور فطری اور اجتماعی اثرات سے جو کہ ان کا باعث ہوا کرتے ہیں بلکہ اساسی تصورات اور خیالات سے جو کہ مقدمے ہیں صناعت تاریخ کے اور منطقی صورت ان اسالیب کی جو کام میں لائے جاتے ہیں (دیکھو فقرہ 3 گزشتہ میں کہا گیا ہے)۔مگر ایک مسئلہ اور بھی حل کرنا ہے۔پیشتر کی کوششیں سلسلۂ تاریخی کی مابعد الطبیعی ترجمانی کی کامیاب نہیں ہوئیں کیونکہ

ـ یعنی اولاً افراد یا ارکان میں یکسانی پائی جاتی ہے پھر یہ یکسانی رفتہ رفتہ ختم ہو کے گوناگوں صورتیں پیدا ہوتی ہیں 12

ـ انسانی عطیات سے مراد ہیں وہ قوتیں جو انسان کو مبداء فطرت سے عطا ہوئے ہیں 12م

ان کے مصنفوں نے چاہا تھا کہ جن امور کا خود تاریخ نے فیصلہ کر دیا ہے اور درست فیصلہ کیا ہے اس کے علل و اسباب بلامدد تاریخ پیدا کیے جائیں اور بجائے خود ان کی توضیح کی جائے۔ حالانکہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ صناعت تاریخ کے نتائج ضروری اور ناقابل ترک جزء مابعدالطبیعت کا ہے جس پر جامع مابعدالطبیعت کی بنیاد رکھنا چاہیئے ہم کو چاہئے کہ نظریۂ کائنات اور حدوث زمانی کے لئے علم فطرت اور نفسیات سے رجوع کریں جبکہ ہم اشیاء کو فطرت کے پہلو سے یا فرد انسان کی ذہنی تکمیل کی روشنی میں ملاحظہ کرتے ہوں لیکن لازم ہے کہ ہم دوسرے عمدہ مواد کو فراموش نہ کریں جو ویسا ہی قیمتی ہے جیسا پہلا مواد۔ یہ مواد صناعت تاریخ سے بہم پہنچتا ہے بغیر اس مواد کے ہمارا نظریۂ کائنات کامل نہیں ہوسکتا بلکہ ناتمام رہ جاتا ہے۔ (کاسموسی) کائناتی ارتقاء کے باب میں کوئی عمدہ بات نہیں کہہ سکتے جو کسی قابل ہو۔ اس مفہوم کی عظمت اور وسعت پر نظر کرتے ہوئے جب تک ہم قرون ماضیہ کی تاریخ سے باخبر نہ ہوں۔ وہ مابعدالطبیعت جس کی تاریخ پر بنیاد ہو بیشک اسی کی روشنی ان واقعات پر ڈال سکتی ہے جو کہ اس کی بنیاد ہیں اور یہی بعینہ اور اسی طریقہ سے فطری صناعت اور نفسیات کے باب میں بھی صحیح اور درست ہے۔ اگر ہم چاہیں تو تاریخ کے بلند مفہوم کے باب میں کلام کریں لیکن ایک شوشہ بھی ان واقعات کا نہ بدلے گا جس کو علمی تحقیقات نے ثابت کیا ہے۔

پس ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جو علوم سوا نفسیات کے خصوصیات کے ساتھ فلسفہ تاریخ سے تعلق رکھتے ہیں وہ مابعدالطبیعت علم العلم اور منطق ہیں۔

اس تیسرے عنوان کے تحت ہم جی سیمل G. Simmel کی مفید کتاب (ڈائی پروبلم ڈر گیشختی فلاسفی Die Probleme der Geschichts philosophie 1892 کا ذکر کرسکتے ہیں اور مفصلہ ذیل کتابیں بھی اس تعلیم کی تاریخ میں بہت مدد دیتی ہیں۔ ای فلنٹ کی فلسفہ تاریخ تاریخ یورپ میں R. Flint, The Philosophy of History in Europe, I 1874 صرف فرانسیسی اور جرمن محققین کا بیان ہے پہلا حصہ اس جلد کا دوبارہ طبع ہوا مگر بہت بدلا ہوا ہے۔ اس کا نام تاریخی فلسفہ فرانس بلجیم اور سوئٹزرلینڈ ہیں 1893۔ اس میں کتابوں کی فہرست بہت کامل ہے۔

F. de Rougemont, Les deux cites; la philosophie de l'histoire aux differerents ages de l'humanite. 2 vols., 1874

R. fester, rousseau und die deutsche geschichts philosophe. 1890.

P. barth, Die geschichtsphilosophie Hegeles und der Helgelianer bis auf Marx und Hartmann 1890.

تکملہ اور انتقادی بیانات

1- ناظرین کو تعجب ہوگا کہ فصول گزشتہ میں ہم نے دو فلسفیانہ علموں پر بحث نہیں کی جو کہ طبعاً خاص تعلیمات میں شمار ہو سکتی ہیں۔ یعنی فلسفۂ ریاضیات اور فلسفۂ لغت فیلالوجی۔ ان دونوں کے ترک کرنے کی دو وجہیں ہیں۔

(1) کوئی ان میں سے عموماً یونیورسٹی کے علوم متداولہ کے نصاب میں داخل نہیں ہے۔ حالانکہ وہ جن کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ ہر دار العلم کے نصاب تعلیمات میں درج ہیں۔

(2) اور یہی امر فلسفیانہ ادب پر صادق آتا ہے۔ فلسفیانہ ادب میں تھوڑی سی جگہ بھی ریاضیات اور فیلالوجی کو نہیں دی گئی۔ نہ منطقی رسائل میں نہ علم العلم میں نہ نفسیات میں۔ بمشکل کوئی مدون اور مرتب کتاب موجود ہوگی جس میں ریاضیات اور فیلالوجی کی فلسفیانہ حیثیت پر غور وخوض کیا گیا ہو۔ لہٰذا یہ محض اتفاق امر ہے کہ فلسفہ ریاضیات اور فلسفۂ لغت نے ہمارے فلسفیانہ تعلیمات کی فہرست میں کوئی جگہ نہیں پائی۔ یہ اتفاق بھی عجیب وغریب ہے کیونکہ ان دونوں شعبوں کے متعلق رسائل موجود ہیں اور یہ قدیم مواد ہم کو تاریخ فلسفہ کی تحریر کے لئے بہم پہنچتا ہے۔ فیثا غورث نے ایک نمایاں افتتاح فلسفۂ ریاضیات میں کیا تھا اور افلاطون نے اپنی کتاب (مکالمہ) کریطیلس میں فلسفہ لسان (لغت) کی بنیاد ڈالی۔ مزید برآں ریاضیات اور فقہ اللغت خاص صناعتوں سے پہلے تھے جو فلسفہ سے علیحدہ ہو گئے۔ لہٰذا ہماری اس توقع کی وجہ موجود تھی کہ ان دونوں نے ایک موضوع بحث مخصوص اور وسیع فلسفیانہ تحقیق کے لئے مہیا کر دیا ہوگا۔ اب ہم آئندہ اس امر کو ثابت کرنے کی کوشش کریں گے کہ واقعات اس توقع کے خلاف کیوں ہوئے۔

2- (1) چونکہ ریاضیات تمام علوم میں کار آمد ہے لہٰذا یہ تمام مخصوص علوم سے اہم ہے۔ مفروضہ حقیقت کے جملہ اوصاف سے۔ کیف شدت مکانی اور زمانی صفات ہیں۔ ان میں سے صرف کیف ہی ایک ایسا وصف ہے جس پر ریاضی بحث ممکن نہیں ہے۔ باقی سے ہر ایک اس قابل ہے کہ وہ ریاضی کے تحت میں لایا جا سکے یعنی تصور مقدار کے ماتحت۔ اور چونکہ کیفیت کبھی تنہا نہیں پائی جاتی کیونکہ خالص کیفیات ہمارے تجربے کے واقعات میں نہیں پائے جاتے لہٰذا کوئی چیز ایسی

نہیں ہے جس کو ہم ریاضیات کی بحث میں نہ لا سکیں۔ کسی خاص صیغہ میں ریاضی کے اسلوب کے لگاؤ کا امکان موقوف ہے ہماری اس قابلیت پر کہ کمیت کے اوصاف کی جامع و مانع تعریف پیدا کر سکیں۔ ہم مقدار[1] کے عام مفہوم کو عدد یا قابل مساحت مقدار کے تصورات تعبیر کر سکیں۔ (مثلاً کہیں کہ چار شکلیں یا دو گز کا لمبا خط یا ایک مربع میل اراضی یا کرہ جس کی مساحت 5 مکعب فٹ ہے)۔ ریاضی کی عام دلالت کا خیال کر کے بمقابلہ محدود سلسلہ دوسری صناعتوں کے ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ اس نے ایک خاص مرتبہ جملہ علوم میں کیوں اور کس طرح حاصل کر لیا۔ حتیٰ کہ یہ فلسفہ کا ہمسر قرار پایا نہ کہ فلسفیانہ تحقیق کا اس کو معروض کہیں۔

(2) مگر صرف اسی قدر نہیں ہے۔ منطقی زور اور ریاضی کی وحدانی ساخت نے اس کو فلسفۂ متاخرین کے ابتدائے عہد سے جملہ علوم میں ایک فرد کامل کا رتبہ بخشا ہے۔ (یعنی کوئی علم ریاضیات سے زیادہ مستحکم اور استوار نہیں ہے نہ کسی علم کے دلائل ایسے یقینی ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ضرب المثل ہو گیا ہے۔ کبرہان الہندسہ یعنی فلاں شخص ایسی محبت لایا جیسے علم ہندسہ کی برہان ہوتی ہے۔ یعنی یقینی اور پختہ دلیل ہے)۔ بڑی متانت اور سنجیدگی سے یہ کوشش بھی کی گئی کہ اور فلسفیانہ تعلیمات کو ریاضیات کے نمونے پر ڈھالیں تا کہ ان کی صحت اور ضرورت یقینی ہو جائے۔ یہاں ایک اور امر مانع موجود ہے۔ حقیقی فلسفہ ریاضی کے راستے میں بغیر کسی جنبہ اور حمایت کے۔

(3) بالآخر ریاضیات سے بہت ہی کم مواد فلسفیانہ بحث کے لئے مل سکتا ہے اس کے بنیادی تصورات مقابلۃً چند ہی تصوروں میں قابل تحویل ہیں اور بہر طور علم ہندسہ میں بالآخر جائز ہونا تمام بنیادی حدود کا بصیرت یا ادراک پر منحصر معلوم ہوتا ہے۔ اختلاف مضامین صوری عمل درآمد میں غائب ہو گیا۔ لہٰذا فلسفہ کو ریاضی کی توجیہات میں تصرف کرنے کا بہت ہی کم موقع ملا۔ لیکن ریاضی کے شعبوں کی روز افزوں ترقی سے جن تصورات کو اہل ریاضی کام میں لاتے ہیں وہ بہت بڑھ گئے اور بہت پیچیدہ ہو گئے ہیں اور وہ وقت بہت ہی قریب ہے جبکہ وہ فیلسوف جس نے ریاضیات کی ممارست کی ہے وہ فلسفۂ ریاضیات مرتب اور مدون صورت میں پیش کرے گا۔ موجودہ صورت

---

[1] فائدہ سے خالی نہ ہوگا اگر ہم یہاں کمیت کی تقسیم کو بیان کر دیں واضح ہو کہ کم یا کمیت مقولات عشرہ سے ایک ہے۔ کم کی اولاً دو قسمیں کی گئی ہیں (1) کم متصل یعنی وہ جس کے اجزاء میں وصل مشترک پایا جائے مثلاً خط و سطح و جسم تعلیمی (2) کم منفصل وہ جس کے اجزاء فصل مشترک نہ رکھتے ہوں یعنی اعداد کم متصل کی دو قسمیں اس اعتبار سے کی گئی ہیں کہ یا تو اس کے اجزاء اس طرح فنا ہوتے جائیں کہ ہر سابق لاحق کے بعد باقی نہ رہے مثلاً زمان یا حرکت اس کو غیر قارہ کہتے ہیں دوسرے وہ جس کے اجزا فانی نہ ہوں مثل مساحت کے اس کو قارہ کہتے ہیں 12 ھ

میں بھی مثالیات اتصال continuity کثرت multiplicity تفعیل Function اور لامتناہی Infinite اور مقدار صغیر لانہایت Infinitesimal magnitude اور تقابل ہندسہ اور حساب کا یا تحلیل وغیرہ سے ایک وسیع میدان علم العلم اور منطق کو بلکہ شاید علم نفس کو بھی مل جاتا ہے۔ عملی مشکل جو اس تعلیم کے طالب علم کے سامنے آتی ہے وہ ریاضیات کے رموز نظام کی کامل مہارت ہے یہ بہت ہی پیچیدہ ہے یہاں اس سے زیادہ گنجائش نہیں ہے کہ صرف ان کے ذکر پر اکتفا کیا جائے۔

3- فلسفہ لسان (فیلالوجی) کا معاملہ اس سے کچھ اختلاف رکھتا ہے اولاً منجملہ ان تعلیمات کے جن کی طرف ہم فیلالوجی کے تکملہ کے لئے نظر اٹھا سکتے ہیں وہ صناعت منطق ہے کیونکہ منطق کو جیسا کہ ہم ملاحظہ بھی کر چکے ہیں (ف 6-5) رموز یا علامات کے کلی مفہوم سے تعلق ہے خصوصاً لسانی رموز سے اور وہ قریبی تعلق جو کہ اس زمانے تک خصوصاً کے ایف بکر K.F. Becker کے اثر سے درمیان منطق اور علم قواعد (صرف ونحو کے) دریافت ہو چکا ہے وہ ہمارے اس انتخاب یعنی فقہ لغت اور فلسفہ کے تقابل کا باعث ہوگا۔ تاہم منطق سے کچھ کام نہیں چل سکتا۔ مرور ایام سے دونوں تعلیموں کا فرق بخوبی واضح ہو گیا اور فیلالوجی کی فلسفیانہ بحث علم نفس کے ذمہ عائد ہوئی۔ یہ کام علم نفس سے ایسی پوری کامیابی کے ساتھ انجام پایا کہ زمانہ متاخر کے مضامین جو فلسفۂ زبان پر لکھے گئے ان کو نفسیات کے مضامین کہنا بجا ہے۔ شخصی نفسیات جس میں بچوں کی زبان کی تدریجی تکمیل کا بیان ہے اس کے ساتھ ہی ساتھ نسلی نفسیات (دیکھو ف 8-9) کا ظہور ہوا (خصوصاً لسانی تلاش اور تحقیق کی تحریک سے) جس کے خاص مسائل یہ ہیں کہ مختلف منزلیں زبان کی تکمیل اور ترقی کی جس کے اسباب عام نفسیاتی حالت میں نسل کی تاریخ کی ہیں (یعنی جیسے جیسے نسل نے ترقی کی اسی کے قدم بقدم زبان بھی ترقی کرتی گئی)۔ بے شک اس موقع پر وقت طلب سوال زبان کے مرکز کا پیدا ہوتا ہے (سوال یہ ہے کہ زبان کا واضع درحقیقت کون ہے اس مسئلہ میں قدیم سے اختلاف چلا آتا ہے اور کوئی امر ہنوز طے نہیں ہوا۔) ہم نے (ف 8-1) میں ملاحظہ کیا کہ تجربی نفسیات نے مرتبہ علم کا حاصل کر لیا ہے اور یہ توقع ہو سکتی ہے کہ عنقریب اپنی ظاہری ٭ صورت پیدا کر لے گی لہٰذا ہم اس کو تسلیم نہیں کر سکتے کہ نفسیاتی بحث لسانی واقعات کی کبھی حقیقی فلسفۂ لغت کے طریقے میں راہنمائی کرے گی فی الواقع اگر ہم فیلالوجی کو نفسیات کے تعلق سے جدا کر لیں تو فیلالوجی میں کوئی ایسا مسئلہ نہیں باقی رہتا جس پر فلسفیانہ بحث کی جائے۔ پس فلسفیانہ نفسیات سے

٭ یعنی صناعت کی سی تدوین اور تہذیب سے درست ہو جائے گی۔

وہ تمام ضرورتیں پوری ہوگئی ہیں جس کو فلسفۂ لسان بنایا جائے۔فلسفۂ لغت کے اعتبار سے۔دوسری طرف فیلالوجی کی صورت اور اس کے مضامین فلسفیانہ دلچسپی پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ مختلف طریقے جن کو فیلالوجی نے اپنے عام مفہوم کے اعتبار سے پیدا کیا اور تکمیل کو پہنچایا وہ بے شک منطقی بحث کے لئے ایک جداگانہ میدان پیدا کرتے ہیں۔بہرطور اس موقع پر ایک اعتراض خود اس علم کے متعلق پیدا ہوتا ہے۔بعض اس کے ذکی الطبع نمائندوں نے یعنی علمائے لسانیات نے صاف صاف کہہ دیا ہے کہ یہ صرف ایک معین ہے تاریخ کی تحقیق میں۔اور بلاشبہ اس میں کوئی کلام نہیں کہ متون عبارات انتقادی اور اسناد کی قدر و قیمت اور ان کے قابل وثوق ہونے کی بحث (یعنی فن روایت) کے بعض قواعد اور ضوابط سے تاریخ کے محقق کو چارہ نہیں ہے یعنی وہ مورخ جو گزشتہ واقعات کی تحقیق کی بنیاد قدیم تحریری دفاتر کی شہادت پر قائم کرتا ہے۔اگلے نوشتوں سے تاریخی واقعات کا پتا لگاتا ہے پس زبان بھی تاریخ کی تحقیقات میں ایک موضوع بحث ہے بشمول اور موضوعات کے پس ہم کو چاہئے کہ یہ نصف حصہ فلسفۂ زبان کا تاریخی بحث کے لئے چھوڑ دیں۔ (دیکھو ف 12-3)

یہ توجیہ اس واقعہ کی ہے کہ فلسفۂ زبان کو ایک علیحدہ شعبہ بنانے کی اب تک کوئی کوشش کیوں نہ کی گئی۔اور جو اسباب بیان ہوئے ہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ غالباً یہی حالت آئندہ بھی رہے گی جواب ہے۔فلسفیانہ تعلیمات کی فہرست سے تاریخ فلسفہ کے ترک کرنے کے وجوہ بیان کرنے کی کوئی خاص ضرورت نہیں ہے۔اس کو عام صناعت تاریخ کا ایک شعبہ سمجھ لینا چاہئے جس میں تاریخ بھی صناعات کی داخل ہے۔اس امر پر تاکید کرنا شاید فضول ہوگا کہ صرف وہ فلسفی جس کو تاریخ کی مزاولت ہے وہی تاریخ فلسفہ کی تحقیقات میں قدم رکھ سکتا ہے۔

اس تکملہ کے سلسلے میں چند الفاظ بطور انتقاد کے بیان ہو سکتے ہیں۔نقشہ فلسفیانہ تعلیمات کا جو ہم نے اس باب میں اختیار کیا ہے وہ اس مقصد کے لئے کافی ہے کہ طالب علم کو یقین ہو جائے کہ جو اعتراضات ہم نے فلسفہ کی تعریف اور تقسیم پر کئے تھے (ف 2-3 ملاحظہ ہو) وہ قرین انصاف اور حق بجانب تھے۔

طالب تحقیق کی نظر سے یہ بات پوشیدہ نہ رہی ہوگی کہ وہ علوم جو اب فلسفہ کے عام لقب کے تحت میں آتے ہیں بالکل مختلف سطحوں پر ان کی بنیاد ہے۔ایک طرف تو مابعد الطبیعات ہے جو ایک بحثی تکملہ خاص علوم کے اثباتی معلومات کا مہیا کرتا ہے۔دوسری جانب علم العلم یعنی مبحث علم ہے جو اپنے دونوں شعبوں کے ساتھ ساتھ یعنی مبحث علم اور منطق کے وہ اس کے لئے ضروری ہے کہ عام

موادکو پیدا کر کے ان کو جانچے یہ نہایت ہی عام صورت علمی تعقل کی ہے۔فلسفہٗ فطرت اور فلسفیانہ نفسیات کے علوم میں داخل ہونے سے ہم دیکھتے ہیں کہ اس عام تعلیمات نے علمی شعبوں کے متعین اور محدود میدانوں سے ایک رشتہٗ تعلق پیدا کرلیا ہے۔ حالانکہ علم اخلاق جمالیات تجربی نفسیات اور اجتماعیات متحد ہیں اور سب اپنی اپنی مخصوص تحقیقات میں مصروف ہیں اور بتدریج پختہ ہوتے جاتے ہیں تاکہ جداگانہ تعلیمات مستقل طور سے اپنے اپنے مرتبے پر فائز ہوں۔اور پھران سب پر ایک ہی معنی سے فلسفہ کا اطلاق ہے! اب واقعات ہم کو اپنی بڑھی ہوئی طاقت اور جدید توانائی سے اس طرف رجوع کرتے ہیں کہ فلسفہ کی تعریف نئے انداز سے کی جائے اور اس کے احاطوں کا قابل اطمینان اصول سے خاکہ کھینچا جائے اب ہم یہاں اس مضمون کو ختم کرتے ہیں اور وعدہ کرتے ہیں کہ موقع محل پر اس بحث کو پھر چھیڑیں گے یعنی باب چہارم میں۔

باب سوئم
فلسفیانہ فرقوں کی تقسیم

1- گزشتہ دو باب جو انتقاد کے لئے مخصوص تھے۔ اس انتقاد نے ہم کو یہ راستہ دکھایا کہ موجودہ تصور فلسفہ کا بالکل رد کردیا جائے وہ تصور یہ تھا کہ فلسفہ ایک متحد مجموعہ علم کا ہے اور اسی سے ہم کو متعدد مختلف فلسفیانہ مسائل کا فرق معلوم ہوا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان کے فلسفیانہ خیالات کوئی ایک علم یا ہمہ گیر رجحان نہیں ہے اس معنی سے مثلاً یہ کہ مابعد الطبیعی حالت سے اس کا طریقہ عمل تمام فلسفیانہ تعلیمات میں متعین ہو جائے۔ بلکہ ہم کو چاہئے کہ رجحانات میں جو تفاوت ہے اس کو پیش نظر رکھیں۔ وہ تفریق جو جداگانہ فلسفیانہ علوم میں پائی جاتی ہے اس کو دیکھیں۔ اگر ہم ایک اصطلاح کو دو مختلف شعبوں میں پائیں تو یہ نہ سمجھ لیں کہ دونوں جگہ اس کے معنی ایک ہی ہیں بلکہ ہر علم میں ایک ہی اصطلاح کے معنی جداگانہ ہیں۔ اگرچہ فی الجملہ کچھ مشابہت پائی جائے مثلاً لفظ صوریت منطق میں بھی مستعمل ہوا ہے اور جمالیات میں بھی لیکن لفظ ''صوری'' کے معنی دونوں علوم میں مختلف ہیں۔ ہماری غلطی بہت دور تک پہنچے گی ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ دونوں علوم میں اس اعتبار یعنی فقط اصطلاحی اتحاد کے سبب سے کوئی ضروری تعلق ہے۔ یہ سچ ہے کہ فلسفی اکثر ایک ہی لفظ کے اعتبار سے فوراً کسی خاص فرقے میں داخل سمجھا جاسکتا ہے۔ مثلاً شخصیت یا مذہب ہمہ اوست (وحدت وجودی) اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ خاص کوئی فلسفیانہ مطلب یا مذہب اس کے نظام فلسفہ میں ایک نمایاں مقام پر واقع ہے یا متکلم کی رائے کا اظہار اس اصطلاح خاص سے ہوتا ہے کہ مابعد الطبیعت نہایت ہی اہم فلسفیانہ تعلیم ہے اور اگر کوئی شخص اس کی طرف خاص میلان رکھتا ہے تو اس سے یہ پتا چلتا ہے کہ اس کا عام فلسفیانہ رجحان کس طور کا ہے۔ بیان واقع یہ ہونا چاہئے کہ فلسفہ کے کس خاص شعبہ میں کون فلسفی کس خاص فرقے سے تعلق رکھتا ہے۔ ایسا کرنے سے ہم اکثر نامناسب خلط مبحث سے سبکدوش ہو جاتے ہیں اور ایسے اغلاط سے نجات ہو جاتی ہے

جو الفاظ کے غلط استعمال سے پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً اس تفصیل کو واضح کر دینا چاہئے (بذریعہ خطوط وحدانی یا قوسوں کے) کہ فلسفیہ کا مسلک مثلاً ''مادیت'' باعتبار مابعد الطبعی نظریہ کے ہے یا مادیت باعتبار اخلاقی اصول کے۔

2- ہم فرقوں کا یا تعقل کے رجحانات کا فرق نہ صرف ان مضامین سے جو کسی صناعت سے منسوب ہوں کر سکتے ہیں بلکہ عام مفہوم سے جو اس کے مضامین میں پائی جاتی ہو اس کی مجموعی حیثیت سے۔ چنانچہ مختلف فرقے' منطق اور نفسیات اور مبحث علم کے مسائل کی تعریفیں مختلف بیان کرتے ہیں۔ اس قسم کی تفریقیں جہاں تک وہ فلسفہ متاخرین کے لئے قابل لحاظ اہمیت رکھتی ہیں ان پر ہم نے باب دوم (ف 5-8 و 6) میں بحث کی ہے لہٰذا ہم اس حصہ کتاب میں فلسفیانہ صناعت کے مفاہیم میں جو فرق ہیں ان کی طرف اپنی توجہ کو مبذول کریں گے۔ ایسے فرق جن کا تعلق اس طرح ایک ساتھ ہو سکتا ہے گویا وہ پہلو بہ پہلو موجود ہیں۔ عملی موافقت کی مناسبت سے اور ہر صناعت کے جداگانہ دلالت کے لحاظ سے جو بحیثیت مجموع اس صناعت میں پائی جاتی ہے۔

اختلاف رائے کسی خاص شے کی طرز و قیمت کی شناخت یا اس کی توضیح میں صحیح معرفت کی کمی پر بداہتہً دلالت کرتا ہے۔ منجملہ علمی تعلیمات کے مابعد الطبیعت میں ایسے اختلافات کی زیادہ گنجائش ہے اور اس کی وجہ ظاہر ہے کہ علم مابعد الطبیعت دوسرے علوم کے تجربی تعینات سے بہت آگے نکل گیا ہے۔ اور اسی کے ساتھ ترقی کا مرتبہ جو کسی صناعت کو حاصل ہوا ہے اس سے مابعد الطبیعت بے نیاز ہے۔ (کوئی صناعت کسی منزل تک پہنچی ہو مابعد الطبیعت کی جولانی اس کو پیچھے ڈال کے بہت دور لے جاتی ہے)۔ لہٰذا ہم مابعد الطبیعت میں انتہا کا اختلاف اور فرقوں کا استقلال بھی اپنے رائے پر ملاحظہ کرتے ہیں۔ دوسری جانب سب سے زیادہ تقابل مطمح انظار کا علم العلم (مبحث علم) میں واقع ہوا ہے۔ مبحث علم کو نہ صرف تدوین اور تنقید سے کام ہے مواد علم کی جانب سے مقدمات تمام علوم کے (دیکھو ف 8) بلکہ وہ نتائج جہاں تک کسی صناعت کی رسائی ہوئی ہے وہ بھی مبحث علم پر موثر ہیں اور اس صناعت کی عملدرآمد میں اس کو دخل ہے۔ بے شک یہ سب اس امر پر موقوف ہے کہ مابعد الطبیعت ~ کا امکان مان لیا جائے۔ بہترین منطقیں ہم کو اس کا

~ بے شک بعض حکماء کی رائے ہے کہ علم مابعد الطبیعت ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ اس علم میں محض مجردات پر بلکہ اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ محض وہ اعتبارات جن کو ہم نے ایجاد کیا ہے وہ اس کا موضوع ہیں جن میں سلبی اور مدعی مفاہیم بھی داخل ہیں۔ تجربہ سے جو تمام علوم کا ماخذ ہے اس کو کچھ سروکار نہیں ہے 12ھ۔

موقع نہیں دیتیں کہ وہ مفاہیم جو اصلاً اختلاف رکھتے ہیں وہ معرض بحث میں لائے جاسکیں۔فطری فلسفہ اور نفسیات کے رجحانات کے فرق اور ان کے مطابق جو فرقہ مابعدالطبیعت میں ہیں ان سب پر ایک ساتھ بحث ہوگی۔اب صرف ایک ہی اور فلسفیانہ تعلیم باقی رہ جاتی ہے جن کے نمائندے جن کی چھاؤنیاں الگ الگ ہیں۔اخلاق :

اس طرح یہ خاص تقسیم ہم کو حاصل ہوتی ہے۔

الف۔ مابعدالطبیعی فرقے

ب۔ علم العلمی فرقے

ج۔ اخلاقی فرقے

3- ہماری تقسیم کو مابعدالطبیعی فرقوں کے متعلق اس اختلاف رائے سے اس مسئلہ کے متعلق کہ یہ صناعت ممکن ہے یا نہیں سروکار نہ ہوگا۔اور اس پر بھی ہم توجہ نہ کریں گے کہ مابعدالطبیعت میں جو خاص طریقے کام میں لائے جاتے ہیں وہ کیا ہیں۔یہ امور موقوف ہیں یا تو ان مفاہیم کی علم العلمی تعریفوں پر یا عام نظریات پر جو مابعدالطبیعی تحقیق سے تعلق رکھتے ہیں۔جن پر یہاں ہم کو بحث کرنا نہیں ہے۔اب صرف ایک ہی چیز باقی رہی یعنی مابعدالطبیعی تحقیق کا مواد۔اس کو ہم بنائے تقسیم کی حیثیت سے تسلیم کئے لیتے ہیں اور اس کو پانچ عنوانوں میں تقسیم کرتے ہیں۔منجملہ دو ان میں سے عمومیت رکھتے ہیں جن کا تعلق ہے ایسے جملہ اصول سے جو نظریۂ کائنات کے بنانے میں کارآمد ہیں اور اس کے آخر کے تین خصوصیت رکھتے ہیں جن کا تعلق مقررہ اجزائے موثرہ سے ہے پورے نظریہ کے اندر۔

(1) پہلا گروہ مابعدالطبیعی فرقوں کا ہے جن کی تقسیم بنا بر تعداد اصول کے جو نظریۂ کائنات کے لئے تسلیم کئے جائیں۔یہ رسم جاری ہے کہ مختلف آرا کو جو اختیار کی جاسکتی ہیں۔اس مسئلہ کے بارے میں اصطلاحات واحدیت اور اثنینیت اور اکثریت سے امتیاز کیا جائے۔اول سے یہ واضح ہے کہ جملہ آثار کائنات صرف ایک ہی اصل سے منسوب ہوں گے۔دوسروں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ توجیہ غیر ممکن ہے جب تک دو یا زیادہ مستقل اصول نہ مانے جائیں۔

(2) دوسرا ذریعہ مابعدالطبیعی فرقوں کی تقسیم کا باعتبار صفت ان اصول کے ہو جاتا ہے جن اصول کو ان حکما نے اختیار کرلیا ہے۔اس موقع پر ہم دو اصلوں میں امتیاز کر سکتے ہیں یعنی وجود اور وقوع۔اصل وجود خواہ مادہ کو مانیں خواہ ذہن یا دونوں کی آمیزش کو۔ بمطابقت ان فرقوں کے جو مادیت روحانیت ثنویت اور واحدیت (وحدت) کے ناموں سے مشہور ہیں۔اصول وقوع کی

حیثیت سے علیست میکانی باہمی اتصال علت اور معلول کا اور غائیت اجتماع جملہ طریقوں کا مقصد کے مطمح [1] نظر ہے۔ جس کو مطابقت ہے مابعد الطبیعی فرقوں سے جن کا فرق میکانیت اور تدبیر و مصلحت یا مقصدیت سے ہوتا ہے۔

4- خاص مابعد الطبیعی فرقے تقسیم ہو سکتے ہیں باعتبار ان کے رجحان کے جو تین مفہوموں کی جانب ہو جن کا بہت کچھ دخل جرمنوں کے فلسفہ میں نمایاں رہا ہے۔ اٹھارہویں صدی میں مفاہیم وجود اعلیٰ (ذات وصفات) مسئلۂ آزادی ارادہ یعنی مذہب اختیار و آزادی ذہن۔

(3) تیسرا گروہ عموماً الٰہیت کے نام سے موسوم ہو سکتا ہے۔ اس کے درمیان مابعد الطبیعی نظامات کی تقسیم باعتبار ان کے طریقۂ بحث کے مفہوم ذات خدائے تعالیٰ کے بارے میں۔ ہم تین مثالیں ان کے انداز کی فرق کر سکتے ہیں۔ وحدت وجود الٰہیت الٰہیت اور لا الٰہیت یعنی دہریت۔

(4) مسئلۂ اختیار یعنی حریت ارادہ اس کے اعتبار سے مابعد الطبیعت کی دو قسمیں نکلتی ہیں اور دو فرقے ہو جاتے ہیں وہ جو کہ اس کو تسلیم کرتا ہے اور اس کا حامی ہے لا تقدیریت کہا جائے گا اور جو اس کا معارض ہے وہ تقدیریت کے اسم سے موسوم ہوگا۔

(5) ایک اور بنا تقسیم کی پائی جاتی ہے مختلف مابعد الطبیعی تعریفات میں ماہیت ذہن کے عتبار سے نظریۂ جوہریت تائید کرتا ہے۔ نظریۂ واقعیت انکار کرتا ہے جو ہر ذہن کے وجود سے۔ من بعد اصطلاحات عقلیت اور (تممدیت) دو متعارض رایوں کے لئے قائم ہیں۔ وصفی حیثیت بنیادی اوصاف یا افعال ذہنی حیات کے متعلق۔ صاحب عقلیت عقل یا تمثل Ideation کو اصلی فعلیت ذہن کی سمجھتا ہے اور صاحب تممدیت ارادہ کو مرکز ذہنی وجود کی قوت کا مانتا ہے۔

یہ عموماً کہا جا سکتا ہے کہ کوئی مابعد الطبیعی مطمح نظر ایسا نہیں ہے جو کسی زمانے کے مفروضہ فلسفیانہ نظام میں بیان نہیں ہو سکتا۔ اور وہ کسی ایک طبقہ یا گروہ میں داخل نہیں کیا جا سکتا۔ فلسفیانہ انظار متعارض ہیں اور ان میں باہمی تضاد واقع ہے لہٰذا ایک دوسرے کے ساتھ موافقت نہیں رکھتے بلکہ ایک دوسرے کے منافی ہیں۔ دوسری جانب اتصال مطمح انظار کا جو مختلف طبقوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ نظری طور سے ہمیشہ ممکن ہے اور فی الواقع اکثر مجموعی نظام مابعد الطبیعت کے ایسے عناصر سے مرکب ہیں جو بطور مختلف پانچ گروہوں سے انتخاب کئے گئے ہیں۔ تاریخ فلسفہ پر ایک نظر اس امر کو ثابت کرتی ہے کہ بعض ترکیبوں کو ترجیح دی گئی ہے۔ مثلاً صاحب روحانیت معمولاً خدا پرست ہوتا

---

[1] رعایت اصلح کا قدیم مسئلہ ہے جس کی بنیاد حسن و قبح عقلی کے امتیاز پر ہے 12ھ۔

ہے اور وہ ذہن کی جوہریت پر یقین رکھتا ہے۔ وحدت وجودی ہمہ اوست کا اور تقدیر[1] کا قائل ہے وغیرہ۔ اس سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ مختلف فرقے ایک دوسرے کے ساتھ دست و گریباں ہیں ایک دوسرے سے کلیتہً مستغنی نہیں ہیں۔ اور یہ تعجب انگیز واقعہ ہوتا اگر ایک شخص کا یقین ان اصول کی عام صفت کے متعلق جو اصول نظریہ کائنات میں شامل ہیں ایک حد تک کسی خاص جزو موثر کے اندازہ کرنے میں متاثر[2] نہ ہوتا۔ دوسرے الفاظ میں اس کو اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ کسی شخص کا عام فلسفیانہ اندازہ ایک حد تک دوسرے مسائل کے بارے میں اس کے انداز کا پتہ دیتا ہے۔ ہم اس کلیہ کی مثالیں آئندہ چل کے ملاحظہ کریں گے۔ جب ہم یہ تفصیل فلاسفہ کے فرقوں سے بحث کریں گے۔

5- بسہولت ملاحظہ ہوسکتا ہے کہ مختلف مابعد الطبیعی (قاطیغوریاس) مقولے کسی خاص نظام میں کام آسکتے ہیں۔ اس کی تشریح چند مثالوں سے کی جاتی ہے۔ اسپنوزہ کو متوحد یا موحد اور میکانی وحدت الوجودی تقدیر کا قائل اور معقولی کہہ سکتے ہیں۔ یہ الفاظ اس کے مابعد الطبیعی نظام کے مواد کو ادا کرتے ہیں۔ تمام اصلی نقاط یا آرا کے باب میں۔ لوئز دوسری جانب ایک ترمیم شدہ توحد کی صورت کا نمائندہ ہے اور وہ روحانیت کا قائل مقصدی خدا پرست عدم تعین اور جوہر کا قائل ہے۔ ہم اس کو نہ عقلیت کا قائل کہہ سکتے ہیں نہ ارادے یا اختیار کا قائل کیونکہ وہ ایک سے زیادہ بنیادی وصف یا افعال ذہن کے مانتا ہے۔ یہ امر ظاہر ہے کہ نظریہ کائنات اسپنوزہ اور لوئز کے عملاً ایک دوسرے کے خلاف ہیں۔ ہربرٹ اور لائبنز کو قریبی ربط ہے لوئز سے ماسوا اس امر کے یہ دونوں کھلے کھلے کثرت کے قائل ہیں اور تقدیر اور عقلیت کے قائل بھی ہیں۔ ہربرٹ کا مابعد الطبیعت لائبنز کا احیا یا تجدید ہے۔ جب ہم اپنے مقولات سے ان کو جانچتے ہیں تو دونوں کو ایک دوسرے کے موافق پاتے جاتے ہیں۔ ان دونوں فلسفیوں کا فرق ان کے انداز سے طرف مبحث علم اور اخلاق کے ظاہر ہوتا ہے۔ اور اس اسلوب میں بھی فرق ہے جس سے وہ مابعد الطبیعی نتائج نکالتے ہیں۔

---

[1] تقدیر سے یہاں مراد ہے جملہ امور کا اول سے مقدر ہونا۔ جو کچھ ہوتا ہے وہ پہلے ہی سے لکھا ہوا ہے اس کے خلاف ایک ذرہ ادھر اُدھر نہیں ہوسکتا 12 ھ

[2] یعنی جب وہ اجزائے موثرہ کے عام صفات سے آگاہ ہے اور اُن کے متعلق ایک رائے رکھتا ہے تو اور اجزاء کے بارے میں بھی وہ کچھ نہ کچھ رائے ضرور رکھتا ہوگا۔ کیونکہ اصول اولیہ باہم ارتباط رکھتے ہیں۔ مثلاً جب وہ توحید کا قائل ہے تو کسی اور شئے کو قدیم نہ تسلیم کرے گا کیونکہ یہ توحید کے منافی ہے 12 ھ

ہماری تقسیم پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ بعض معقولی ایسے ہیں جن کی تصانیف پانچ مذکورہ بالا مقولات سے کسی ایک کے ساتھ بھی منسوب نہیں ہوسکتیں۔ جہاں کہیں یہ فتور ہے مابعد الطبیعی نظام کے ناتمام ہونے کے سبب سے پس وہ ہماری ترتیب کی خرابی سے نہیں ہے (ان کے نظام کا قصور ہے کہ وہ کسی مد میں نہیں آتا۔) تاہم ایسے نظریات موجود ہیں۔ لوئز کا نظریۂ ذہن مثلاً ماوراان نظامات کے جن کو ہم نے کسی نام سے نامزد کیا ہے اوران کے لئے ہماری تقسیم کافی نہیں ہوتی۔ اس کا سبب کہ کیوں ہم اپنی ترتیب کو وسعت نہیں دیتے تاکہ وہ بھی داخل ہو جائیں صرف یہ ہے کہ فلسفیانہ محاورات میں ان کا کوئی معین نام نہیں ہے جس کو سب نے مان لیا ہو اور یہ امر ہمارے موجود مقصد کے خلاف ہوگا کہ ہم جدید اصطلاحات فلسفیانہ فرہنگ میں اضافہ کریں۔ ایسی فرہنگ جو حالت موجودہ میں بھی دقیق اور پیچیدہ ہے۔

6- علمیات یا مبحث علم میں اختلاف آرا ہے خاص تین مسئلوں کے باب میں۔ مسئلہ مبدئیت علم مسئلہ صحت علم یا اس کے حدود اور ماہیت اس کے معروضات کی یا مواد کی۔ یہ علم العلمی فرقے موجود ہیں۔

(1) مبدئیت علم بذریعۂ استنتاج (مقدموں سے نتیجے پیدا کرنا) کہ ذہن انسان میں جاگزیں ہوئی ہے اور تجربی طریق سے انسان کے تجربے میں۔ انتقاد ذہن اور تجربے دونوں کا تعلق مبدئیت علم سے تجویز کرتی ہے اور تنقید ہی یہ کوشش کرتی ہے کہ ہر جز موثر کا کام جدا جدا دریافت کرے۔

(2) ارشادیا تحکمی تعلیمی طریقہ بغیر امتحان کے یہ ظاہر کرتا ہے کہ تمام علم صحیح ہے۔ (یعنی اس میں طریقۂ علم کی صحت کلیتہً تسلیم کر لی جاتی ہے بخلاف طریقۂ انتقاد کے جہاں قدم بقدم ایرادات اور شبہات پیدا ہوتے ہیں)۔ تحکمی طریقہ کا مقابل شکیت کا طریقہ ہے یہ طریقہ منکر ہے کہ کوئی علم ایسا نہیں ہے جو کلیتہً اور مطلقاً صحت کا دعویٰ کر سکے۔ علم ایک ذہنی امر ہے (جس کو اصطلاحات موضوعیت کہتے ہیں) یا اضافی ہے اضافیت۔ اثباتیت (دیکھو ف 4-5) میں محدود کی جاتی ہے۔ صحت علم محض باطنی امر ہے یا تجربے پر موقوف ہے اور انتقاد کا مطلوب یہ ہے کہ صحت کے ساتھ انسانی علم کی حدود دریافت کی جائیں قبل اس کے کہ ہم ماورائیت میں کلام کریں اگر چہ انتقادی میں مابعد الطبیعی تحقیقات کو کلیتہً غیر ممکن اور نا قابل تسلیم نہیں تجویز کیا ہے۔

(3) تصوریت کا یہ دعویٰ ہے کہ تمام مواد علمی تصورات (یا مثالیات) سے ماخوذ ہے یعنی تصور

ــ ڈاگمیٹزم سے مراد ہے طریقۂ تعلیم بلا استدلال کے جیسے معلم یہ چاہتا ہے کہ متعلم اُس کی بات بلاچون وچرا تسلیم کر لے آگے چل کے استدلال ہوتا رہے گا12۔

بنیاد شعور کی ہے۔ بخلاف اس کے حقیقت کی یہ تجویز ہے کہ ایک امر معروضی (شے فی نفسہ) موجود ہے جو حقیقت ذہن یا شعور سے خارج ہے۔ مظاہریت مواد علم مظاہر کو سمجھتی ہے اور اس طرح اس کی یہ کوشش ہے کہ تصوریت اور حقیقت دونوں کو تسلیم کرنا چاہئے اور ان پر بحث ہونا چاہئے۔

7- اخلاقی نظامات کے فرق اخلاقی حیات چار بڑے مسئلوں میں مرتکز ہیں اولاً مسئلہ اخلاق کا ہے (یعنی اخلاق کی اصل اور بنا کیا ہے)۔ اخلاقی فرض کے اعتبار سے خواہ اخلاقی حکم کے اعتبار سے۔ دوسرے مسئلے سوال دواعی اور مقاصد سے تعلق رکھتے ہیں یعنی اخلاقی ارادے اور فعل کی غرض وغایت۔

(1) خود اختیاری سے جو نظامات تعلق رکھتے ہیں وہ مرکز اخلاق کے لئے وہ فرد واحد فاعل مختار کو تجویز کرتے ہیں۔ عدم اختیار یا تحکمیت کے نظامات مبداء اخلاق ان احکامات میں پاتے ہیں جو خارج سے کسی شخص کی ذات پر عائد ہوتے ہیں خواہ مذہبی احکام کی حیثیت سے خواہ سیاسی قوانین مبداء اخلاقی حکم یا اخلاقی علم کا بصیریت[1] یا لمیت نے طبلی میلان میں انسانی ذہن کے رکھا ہے حالانکہ تجربیت یا ارتقائیت کی یہ تجویز ہے کہ علم واخلاق موقوف ہے نہ صرف شخص کے ذاتی تجربات پر بلکہ اگلی نسلوں سے اس کی ابتداء ہے اور بتدریج مدت ہائے دراز پختگی اور کمال پیدا ہوا ہے۔

(2) اخلاقی جذبات متاثر یا انفعالی اخلاق میں ارادے اور فعل کے اخلاقی دواعی کی یہ تعریف کی جاتی ہے کہ وہ موافقت رکھتے ہیں نفسی سیرت سے جو جذبات اور وجدانات وغیرہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انعکاسی اخلاق کی دوسری جانب یہ تجویز ہے کہ اخلاق کا محرک تدبر ہے اور تدبر ایک انعکاسی طریقۂ عمل ہے عقل وفہم کا۔ ایک اور فرق پیدا کیا گیا ہے انعکاسی اخلاق میں یعنی وہ اخلاق جو فہم سے تعلق رکھتا ہے اور وہ جو احتجاج سے تعلق رکھتا ہے۔ احتجاج سے مراد ہے اعلیٰ ذہنی قوت جو اخلاقی کوشش اور اس کے حصول کے طریقہ کو دریافت کرتا ہے وجوہ پر۔

(3) وہ اشیاء جن میں اخلاقی مقاصد کا تحقق ہوتا ہے ان کے باب میں شخصیت کا اعلان ہے کہ وہ افراد انسان ہیں۔ اس سے زیادہ ان کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے کہ ان کا خود موضوع (فاعل) کی ذات ہے یہ طریقہ (انانیت) ہے یا اور افراد ہیں یہ لاذاتیت ہے۔ کلیت اس تعلیم سے اختلاف رکھتی ہے۔ اس مسلک کا منشا یہ ہے کہ اخلاقی کوشش کا مقصد ضرور ہے کہ افراد انسان کا اجتماع یا ان کی معاشرت ہو مثلاً قوم یا حکومت۔

(4) اخلاق کا مقصد موضوعیت کے مسلک میں ایک ذہنی حالت کا پیدا ہونا ہے لذت ہو یا

---

[1] بصیریت سے مراد وہ فرقہ حکما کا جو علم کا مبداء اندرونی نورانیت کو تجویز کرتا ہے اور لمیت سے مراد وہ فرقہ جو اولیات یعنی علوم متعارفہ سے برہان کو پورا کرتا ہے 12ھ۔

سعادت ہو(اس طرح دو مسلک نکلے مذہب لذت اور مذہب سعادت) معروضیت یعنی خارج کے اعتبار سے حاصل ہونا ایک معروضی حالت کا ہے۔ اشیاء میں یہ حالت معروضی امتحان یا معیار سے دریافت ہوتی ہے۔ یہ اشیاء یعنی کمالیت ارتقائیت فطریت اور منفعیت ان مختلف طریقوں کو ظاہر کرتے ہیں جن طریقوں سے اس حالت کی تعریف کی گئی ہو۔

8- ان جدید مقولات کے کام کی تشریح ان فلسفیانہ نظامات پر استعمال کر کے ہوسکتی ہے جن کی مثال ابھی دی جا چکی ہے۔(ف5 گزشتہ)اسپنوزہ علم العم (بحث علم) کی جانب معقولی حسی اور حقیقیت کے مسلکوں میں داخل ہے۔اس کا اخلاقی نظام اخلاقی جذبات اور اخلاق تدبر کے وسط میں واقع ہے۔

یہ مذہب خود اختیاری انانیت اور معروضیت Lotze ہے۔لوٹز دوسری جانب علم العلم کے اعتبار سے انتقادی (لفظ کے دونوں معنی کے اعتبار)اور اہل حقیقیت سے بھی ہے۔ اخلاق میں خود اختیاری اہل بصیرت جو ربط رکھتا ہے جذبہ کے اخلاق ~ سے۔ ماورائے انانیت اور سعادت سے بھی اس کو علاقہ ہے۔

نتیجہ بیان میں ہم یہ امر قابل ملاحظہ سمجھتے ہیں کہ بعض بیانات جن کی تعریف اوپر مذکور ہوئی ہے مختلف معانی سے ان کا استعمال ہوتا ہے۔مثلاً ارتقائیت صرف اخلاقی احکام کی تکمیل میں کارآمد نہیں ہیں۔اخلاقی انجاموں کے لئے ایک خاص مفہوم سے۔اور یہی بات درست ہے انتقاد کے باب میں بھی۔اس مشکل سے بچنا غیر ممکن ہے کیونکہ اصطلاحات میں اور نام اور ایسے الفاظ ہم کو نہیں ملتے جن کو ہم کام میں لائیں۔اس کتاب کے نقطہ نظر سے یہ امر زیادہ اہمیت رکھتا ہے کہ زمانہ حال کے مستعملہ لغات یا اصطلاحات بیان کئے جائیں (یعنی محاورۂ حکمائے حال میں یہ لفظ کن معنوں میں مستعمل ہے) نہ یہ کہ کوشش کی جائے کہ قابل اعتراض امور کی تصحیح کی جائے۔صرف ایک ہی مطلب کے لئے ایک جدید اصطلاح (آبجکٹو ازم) معروضیت داخل کی گئی ہے۔یہ جدت صرف اس لئے عمل میں آئی تا کہ ایک تعداد ایسے نظریات کی جو ایک دوسرے سے ربط رکھتے ہیں ایک عام جنس کے تحت میں آجائیں۔کتب مندرجہ ذیل اس لئے لکھے گئے ہیں کہ طالب علم ان کا مطالعہ کریں تا کہ اس موضوع میں بصیرت حاصل ہو۔

آر یوکن کی کتاب R. Eucken, geschichte und Kritik Grundbegriffe der Gegenwart مطبوعہ 1893۔ تاریخی مواد جو پہلی طبع کے

~ وہ اخلاق جس کی بنا جذبات پر ہے بخلاف عقلی اخلاق کے جس کی بنا تعقل پر ہے 12ھ۔

خصوصیات سے تھااوراسی پر کتاب کی قدر و قیمت موقوف تھی۔افسوس ہے کہ طبع ثانی میں بہت کچھ
نکال ڈالا گیا۔ او لائب مان O. Liebmann, Zur Analysis der
Wirklichkeit طبع ثانی 1880ء (اس کتاب میں بڑی چمک دمک سے مسائل مبحث علم
فلسفۂ فطرت، علم نفس اخلاق اور جمالیات پر بحث کی گئی ہے۔

اوفلیوگل O Flugel, Die Probleme der Philosophie und ihre
Losungen طبع ثانی 1893۔اس مصنف کا مطمح نظر ہربرٹ کا سا ہے W. Windel
bund, Geschichte der Philosophie مطبوعہ 1892۔انگریزی ترجمہ
1893۔اس کتاب میں (مسائل اور مثالیات کی تاریخ ہے معمولی طریقہ کے خلاف جس میں بقید
اوقات سوانح حیات کے طور پر بحث ہوتی تھی۔)

نوٹ : ایف پالسن نے ایک اصلاً مختلف اور بالکل سادہ طریقہ سے اخلاقی فرقوں کی تقسیم سے بحث کی ہے یہ کتاب حال میں چھپی اور شائع ہوئی ہے۔اس نے یہ فرق کیا ہے۔ (1) خیر اعلیٰ کے مختلف مفہوم کیا ہیں اخلاقی فعل کی غرض و غایت کیا ہے۔ (2) مختلف تعریفیں اخلاقی احکام کی۔اس سوال کا جواب دیا گیا ہے کہ خیر اعلیٰ کیا ہے۔کتاب ہذا کا مصنف لذتیت اور انرجیت (توانائی) سے یہ سمجھتا ہے کہ یہ وہ چیز ہے جس کی مطابقت سے بعض مشاغل زندگی کے اخلاقی قدر و قیمت حاصل کر لیتے ہیں۔وہ وصف جس کو اخلاق کہتے ہیں محمول ہے علم اخلاق صوری میں وہ جملہ افعال ہو کسی قانون اخلاق کے مطابق ہوں یا اخلاقی ضابطہ کے تحت ہوں۔مقصدی اخلاق وہ جملہ افعال جس کی غرض و غایت محدود اور معین ہو اور اس سے مقررہ نتائج حاصل ہوں۔علم العلم (بحث علم) میں بھی پالسن صرف چار خاص فرقوں کو مانتا ہے۔ایک حقیقت مع تجربیت۔دوسرے حقیقت مع معقولیت تیسرے مثالیت مع تجربیت۔چوتھے حقیقت مع معقولیت۔کوئی تقسیم واقعات کے اعتبار سے کافی نہیں ہے اور اخلاقی تقسیم تو ہدف اعتراض ہے کیونکہ عمدہ تقسیم (حصر و ضبط عقلی) کی علامتیں اس تقسیم میں نہیں پائی جاتیں۔

مابعد الطبیعی فرقے

مذہب وحدت وکثرت

مغربی فلسفہ میں واحدیت سب سے قدیم مابعد الطبیعی نظریہ ہے۔ فلسفۂ فطرت قدیم ایوانیہ (یونان) کا فرقہ ثالیس (ملیطی) نے اس مقصد کیلئے پانی ~ کو انتخاب کیا (یعنی پانی سے کل کائنات پیدا ہوئی ہے) انکسامیندر Anaximander نے غیر متناہی کو انک انیس Anaximenes نے ہوا کو اصل اشیاء قرار دیا تھا جس سے کل چیزیں نکلی ہیں یا یہ کہ تمام چیزوں کی اصل ماہیت ہے۔ ہر قلیطاس Heraclitus نے آگ کو اور فیثا غورث Pythagoreans نے عدد کو اصل اشیاء قرار دیا تھا۔ بہر صورت ایک ہی چیز ہے جو اصل یا مبداء قرار دی گئی ہے۔ لیکن کوئی واضح شعور اس کی مبدیت کی ضرورت کا نہیں ملتا (یعنی کوئی حجت یا دلیل اس پر قائم نہیں کی گئی کہ ایسا کیوں ہوا کہ ایک ہی شے اور پھر یہ خاص شے مرکز کائنات تجویز ہو۔ یہاں تک کہ زمانہ فرقہ ایلیائی[1] Eleatics (زنوفن برمانیدس زینون ملی سس (Xenophanes, Parmenides, Zeno, Melissus) کا آ گیا۔ ان حکما کے نزدیک وحدت ایک ضروری وصف وجود کا ہے۔ یہ علامت ممیزہ ہے۔ حقیقت کیلئے اس حیثیت سے کہ یہ مقابل ہے کثرت کی اور تغیر کی بھی اور کثرت اور تغیر دونوں حقیقت ~ نہیں رکھتے اور چونکہ تغیر اور کثرت دونوں یکساں طور سے ادراک حسی کے اساس یا معطئے ہیں۔ پس یہ ترجیح وحدت کی کثرت پر اپنے ہمراہ یہ اعتقاد بھی رکھتی ہے کہ

~ اسلام میں پانی سب جانداروں کی حیات کا باعث ٹھہرایا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہوا ہے کل شـئٍ حیّ من الماء کل اشیاء پانی سے زندہ ہیں 12ھ

1 ایلیا ایک مقام کا نام ہے ملک اطالیہ میں اس سے فرقۂ ایلیائی منسوب ہے جو تقریباً چھ سو برس قبل مسیح کے گزرے ہیں یہ لوگ وحدت اصل کے قائل تھے 12۔

~ یعنی اُن کی ماہیت سلبی یا محض اعتباری ہے کوئی حقیقت نہیں رکھتی 12ھ۔

صرف عقل ہی قابل اعتماد ماخذ علم کا ہے۔ دوسری جانب مذہب کثرت کے طرفدار بھی بڑے بڑے حکما تھے قبل سقراط کے فلسفہ میں۔ انباذقلس Empedocles نے چار عنصروں (آگ اور پانی اور خاک اور ہوا) کو مع قوائے محرکہ الفت اور کراہیت کے اصول قرار دیا ہے جن سے اشیاء کی پیدائش ہوئی ہے اور عالم کے حوادث (وقوعات) انہیں پر موقوف ہیں۔ ان میں سے کوئی دوسرے کسی اور عنصر میں منقلب نہیں ہوسکتا نہ یہ عناصر کسی ایسے عنصر کے تحت میں آسکتے ہیں جو ان سے بالاتر ہو۔ مذہب ذرات (لیوسپس و دیمقراطیس Laucippus Democritus) کیفی امتیاز ان عناصر کے دست بردار ہو کے کثرت کو مانتے ہیں ان ذرات میں صرف کمی یا مقداری فرق ہے یعنی مختلف سالمات یا اجزاء صغار موجود ہیں اور انکسا غورس Anaxagoras صرف دو ہی مستقل اصلیں تجویز کرتا ہے۔ ہیولی غیر منتظم اور ابتر ہے (چوب ناتراشیدہ کی طرح)۔ وہ یہ سمجھتا ہے کہ ہیولیٰ کی تقسیم بے شمار عناصر میں ممکن ہے اور ان میں ترتیب اور تصرف ذہن کا کام ہے۔

افلاطون اور ارسطاطالیس نے ان دونوں مذہبوں میں توافق پیدا کیا۔ وحدت (واحدیت) کا خاص مقام ہے نظریۂ وجود اعلیٰ اور منتہائے وجود جس میں خالقیت اور قہاریت ایک عامل کی شامل ہے۔ کثرت کا اظہار بلا واسطہ تضاد میں مواد اور صورت کے پایا جاتا ہے یعنی مادے اور مثال میں۔ افلاطون کا رجحان بلاشبہ وحدت کے تصور کی طرف ہے۔ مثالیہ (ایڈیہ) خیر یا کنہ باری تعالیٰ کو اس نے تمام کائنات اور حوادث کی اصل مطلق تجویز کیا ہے۔ ارسطا طالیس کے نزدیک برخلاف اس کے خالص مثال غیر مادی صورت محرک اول ہے لہٰذا وہ گویا یہ بھی مانتا ہے کہ کوئی شے متحرک بھی موجود ہے۔ زمانۂ وسطیٰ کے فلاسفہ دونوں مذہبوں کے درمیان میں کبھی ایک طرف کبھی دوسری طرف اگرچہ کلیتہً رجحان مذہب افلاطون کے مسلک کی جانب ہے۔

2- فلسفہ متاخرین کے مابعد الطبیعی نظام نے مثل زمانۂ وسطیٰ کے دونوں مسلکوں کو ایک دوسرے سے صاف صاف علیحدہ نہیں کیا۔ یہ سچ ہے کہ دی کارٹیس Descartes نے جسم اور ذہن کے درمیان ایک خط فاصل کھینچ دیا ہے۔ اس طرح کہ یہ دونوں مطلقاً مختلف وصف ہیں لیکن دونوں کا وجود من جانب اللہ ہے اور صرف وہی ایک ذات حقیقت رکھتی ہے باقی ہیچ۔ اسپنوزہ* کے ہاتھوں کارٹیسی نظریہ سختی کے ساتھ مذہب وحدت ہوگیا۔ تعقل اور امتداد جو ہر الٰہیت کی بے شمار صفات میں سے دو صفتیں ہیں اور یہی دونوں ایسی ہیں جن کو انسان سمجھ سکتا ہے۔ لائبنز

* اسپنوزہ کا مذہب بالکل خلاف اسلام ہے اور الٰہیات سے بھی باطل ہے اس لئے کہ امتداد قابل تقسیم ہے اور جو قابل تقسیم ہو وہ اجزاء رکھتا ہے اور اجزاء مقدم ہیں کل پر اور کل محتاج ہے اجزاء کا تعالیٰ اللہ عما یصفون 12 ھ

Leibniz قطع نظر اس کے کہ اس نے جو بحث مثالیہ (مفہوم) پر کی ہے وہ نہایت ابتر اور پریشان ہے مگر باایں ہمہ وہ قطعاً مذہب کثرت رکھتا ہے۔ اس کے نزدیک کائنات بے شمار جواہر فرد سے بنا ہوا ہے اور ان اجزاء صغار کا وجود مستقل ہے اور دوسرے اجزا سے بے نیاز ہے۔ کانٹ کے فلسفہ میں صراحت کے ساتھ اصل واحد کو ترجیح دی گئی ہے۔ اور فکٹ Fichte اور شیلنگ Schelling اور ہیگل Hegel کے نظامات میں منطقی طور سے اس نظریہ کی تکمیل ہوئی ہے۔ ان تینوں فلسفیوں نے یہ کوشش کی ہے کہ کانٹ کے نظام کو اصل واحد جو سب سے اعلیٰ وجود ہے یا سب سے اعلیٰ تصور سے نکالیں خواہ کائنات اس اصل واحد کے اصلی فعل کی صورت رکھتی ہو۔ جیسے شخص واحد کا فعل جو اپنی ذات کو (اغو یا انا) میں ضمیر واحد متکلم سے تعبیر کرتا ہو۔ (یعنی کائنات کو اس کا شخصی فعل تصور کریں) اغو خود اپنی ذات کو اس مقصد کے لئے متعین کرتی ہے۔ یا یہ کہ کائنات مطلق استغنا یا ہویت محض کا فعل ہے یا مبداء کل وجود مطلق ہے۔ شاپنہار Schopenhaner بھی متوحدین سے ہے۔ لیکن اس نے اپنے مسلک کو جداگانہ طریقے سے ادا کیا ہے۔ اس نے کانٹ کے نظریۂ اشیاء بانفسہا (چیزیں بذات خود) کی اثباتی ترجمانی کا قصد کیا اور ارادے کو منتہائے حقیقت تصور کیا اور صرف اسی ایک حقیقت کا مقر ہوا (مقصود یہ تھا کہ سوائے ارادے کے اور کوئی حقیقت وجود ہی نہیں رکھتی ارادہ ازلی اور ابدی ہے اور یہ جہان اسی کی کارنمائی ہے)۔ ہربرٹ اس عصبیت (اپنی بات کی پچ) کا سخت منکر تھا وہ کہتا تھا کہ کل اشیاء کا ایک ہی مبداء کیوں ہو جو کہ موجود ہے اس کے نزدیک وہ ازروئے کیفیت بسیط ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ مقولۂ کیف کے اعتبار سے بعینہ وہی رہے (معاذ اللہ ذات واجب میں تغیر کا قائل تھا جو کہ عقلاً محال ہے)۔ اس نے جو توضیح تجربے کی کی ہے اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تجربے نے اس کو ایک جداگانہ مذہب کثرت کی طرف راہنمائی کی جس کے منتہائی اصول (حقیقتیں) لائبنیز[2] کے افراد کے مشابہ

[1] جواہر فرد یا ذرات کائنات کے باب میں مختلف رائیں ہیں بعض کے نزدیک تو یہ اجزائے لاتجزی ہیں یعنی ایسے جز جو کسی طرح قسمت پذیر نہیں ہیں نہ قطعاً نہ کسراً نہ عقلاً نہ فرضاً اُن کے لاتجزی ہونے کی یہ حد ہے کہ ان کا تجزیہ فرض بھی نہیں کر سکتے یہ رائے قدمائے متکلمین اسلام کی تھی۔ بعض کے نزدیک ان اجزائے صغار کا قطع و کسر سے تو یہ تجزیہ نہیں ہو سکتا لیکن عقلاً دو ہما ممکن ہے یہ قدمائے یونان سے ذیمقراطیس کا مذہب تھا اور اسی رائے کو عہد متاخرین میں ڈلٹن نے اختیار کیا اور یہ مذہب آج تک جاری ہے 12ھ

[2] یعنی جس طرح لائبنیز قائل ہو گیا مثل ذیمقراطیس کے کہ عالم اجزاء صغار سے بنا ہوا ہے ہربرٹ کے فلسفہ کا ماحصل بھی یہی نکلتا ہے کہ مبادی کائنات اجزاء کثیرہ ہیں گو کہ ہربرٹ نے صاف صاف جوہر فرد کا اقرار نہیں کیا لیکن اس کے اثبات اصول کثیرہ سے یہی مطلب نکلتا ہے 12ھ۔

تھے۔ متاخرین میں سب سے متاخر حکمائے مابعد الطبیعی لوٹز (Lotze) ہارٹمن (Hartmann) فکنر ڈوہرنگ (Fichner Duhring) کو بھی متوحدین (یعنی جو اصل واحد کے قائل تھے) میں شمار کرنا چاہئے اور ونڈت Wundt کو متکثرین میں سے۔ لوٹز دونوں مذہبوں کی توفیق و تلفیق میں ایک حد تک کامیاب ہوا۔ اس نے مستقل تخصی حقیقتوں کے وجود کو تسلیم کیا اور ان کے باہمی فعل وانفعال (یعنی ایک دوسرے سے متاثر ہونے) کی توضیح جامع کل جوہر کو فرض کر کے عمل میں لایا۔ (یعنی عناصر عالم کا کسر وانکسار ایک متجمع کمال جوہر پر منحصر ہے)۔

3- مذہب توحد نے اپنے نقطۂ نظر کو بعض اوقات عام وجود سے جائز قرار دینے کی کوشش کی ہے مگر مسئلہ کثرت سے ہرگز توجیہ نہیں کی۔ ہم کو چار دلیلیں ایک بسیط اصل واحد کے ثبوت کی ملتی ہیں۔

(1) وہ جو کہ از روئے منطق سب سے اہم ہے وہ ایک ہی ہونا چاہئے۔ فکٹی اور شیلنگ اور ہیگل خصوصاً اس رائے سے متفق ہیں۔ تمام خاص تصورات سب سے عام تصور سے منسوب ہونا چاہئیں۔ خاص اشیاء کا علم سلسلۂ استدلال میں ایک سب سے اعلیٰ قضیہ ؂ سے استخراج کیا جا سکتا ہے اور چونکہ آگے بڑھ کے ایک کامل موازات (برابری) پائی جاتی ہے عقل اور وجود میں (یعنی جو عقل کے نزدیک موجود ہے وہ درحقیقت موجود ہے اور بالعکس)۔ اس نکتہ پر بھی تینوں نظام اتفاق رکھتے ہیں۔ ایک سب سے بالاتر قضیہ ضرور ہے کہ مظہر ہو ایک اصل اولیٰ کا جو کہ جملہ وجود اور حوادث کی اصل ہے۔

(2) وہ جس پر سب کی بنیاد ہے ضروری ہے کہ ایک ہی ہو۔ انسانی عقل جو کائنات کی توجیہ علل اور معلولات سے کرتی ہے اس سلسلہ میں چاہئے کہ منتہی ایک علت ہو وہی علت اولیٰ ہے۔ سرسری بیان کے طور پر یہ مختصر بیان افلاطون اور لوٹز اور ون ہارٹمن کے مذہب کا ہے۔ اسی برہان سے حکمائے موصوف نے اصل واحد کو اختیار کیا ہے۔

(3) جو چیز موجود ہو چاہئے کہ من حیث وجود ایک ہو یہ مذہب ایلیاطی حکماء کا تھا۔ دوہرنگ نے بھی ایسے ہی نظریہ پر بحث کی ہے۔ وہ موجود جس میں سب کچھ داخل ہے چاہئے کہ وحدت رکھتا ہو۔

(4) وہ جو سب سے بہتر اور خوب تر ہے (یعنی جو وجود اور جمال دونوں میں کمال رکھتا ہے) چاہئے کہ ایک ہی ہو۔ اس مذہب کا خاص نمائندہ افلاطون ہے۔

؂ یعنی استدلال کا سلسلہ ایک ہی قضیہ پر منتہی ہوتا ہے اور اسی ایک قضیہ سے استدلال کا سلسلہ چلتا ہے وہ قضیہ تمام استدلال کی اصل ہے 12ھ

اس امر کا ملاحظہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا (جیسے کہ اس سے پہلے بھی کہا گیا تھا) کہ مذہب کثرت نے اپنے مذہب کو وجوہ عامہ سے ہرگز ثابت نہیں کیا۔

4- ہم اس واقعہ میں ایک تہ تک پہنچے ہوئے فرق کو مذہب عقلی کے دونوں شعبوں کے خصائص میں پاتے ہیں۔ مذہب وحدت یا توحد ہمیشہ استخراج مناظرے برہان (جو اولیات سے ہو) کے ساتھ ہی ساتھ رہتا ہے۔ مذہب کثرت بھی ٹھیک اسی طرح استقراء اور تجربے کے ساتھ ربط رکھتا ہے۔ ہم کو یہ نہ فرض کر لینا چاہئے کہ سچائی ضرورتاً ان چار دلیلوں کی جانب ہے جن کا اوپر مذکور ہوا۔ اگر ہم ان کو غور سے دیکھیں تو وہ چاروں ہم کو ایک ہی دکھائی دیں گے۔ یعنی ان کی بنیاد حکماء کی تعظیم پر ہے نہ کہ مابعد الطبیعی یقین پر۔ اس کے ماورا مذہب توحد نے خاص کو عام پر محمول کرنے کو خلط کر دیا ہے صحیح توجیہ کے ساتھ۔ کثیر کی توجیہ ہرگز بسیط سے نہیں ہو سکتی۔ مذہب اجزائے صغار کا بیان بہت صحیح تھا کہ کثرت تجربی اساس کی اس کی مقتضی ہے وجود حقیقی بھی کثیر ہو۔ (کیونکہ واحد سے کثیر کا وجود محال ہے۔ یہ وہی پرانی بات ہے کہ **لا یصدر من الواحد الا الواحد** یعنی ایک سے نہیں نکل سکتا مگر ایک) کیونکہ ہم افرادی واقعات کی صرف افراد ہی سے توجیہ کر سکتے ہیں اور خاص چیزوں کی دوسری خاص چیزوں سے۔ انواع تغیرات چاہتے ہیں انواع حالات کو اور تمام مفہوم علت اور معلول کا اس کی فرع ہے کہ زمانی اور مقداری ربط ہو اور یہ ربط نہیں ہو سکتا مگر ایک فرد اور خاص طریقے سے لہٰذا جبکہ وجوہ کثیرہ موجود ہیں کہ منطقی نظام تصورات گویا ایک عمارت ہے جس کا سب سے بالائی حصہ چاہئے کہ ایک ہی تصور ہو اور یہ ایک تصور بذات خود ان چیزوں کی حقیقتوں کا ہم کو پتا نہیں دے سکتا جو کہ بذات خود اصول ہیں ایسے اصول اصلیہ جو نظریہ کائنات کی توجیہ میں سب سے اعلیٰ مقام پر ہوں۔ وحدت کی تعظیم خواہ اخلاق ہو خواہ جمالی خواہ راز سربستہ ہو (حسب مسلک حکمت مرموزہ) اس کو کوئی بحث نہیں ہے اس مابعد الطبیعت سے

ـ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ مذہب وحدت عقل اور برہان کے ساتھ اور مذہب کثرت استقراء اور تجربے کے ساتھ ہوتا ہے یہ دونوں کے خاصوں سے ہے 12ھ۔

ـ مطلب یہ ہے کہ اگر خاص کو عام پر محمول کریں مثلاً یہ کہیں کہ انسان حیوان ہے تو اس سے کوئی حقیقی قضیہ نہیں پیدا ہوتا جو علم کے لئے مفید ہو یہ تو محض ملفوظی قضیہ ہے جو انسان کی حدتام سے واقف ہے وہ پہلے ہی جانتا ہے کہ انسان حیوان ناطق ہے۔ اور جب حیوان ناطق ہے تو لامحالہ حیوان ہے۔ غرض کہ مصنف کے نزدیک اہل وحدت کی دلیل مفید علم نہیں ہے 12ھ۔

ـ یعنی علت اور معلول میں تقدم علت کا معلول پر یہ زمانی ربط ہے اور یہ کہ کوئی امر مرجح ہو علت کے کام کرنے کے لئے کسی وقت خاص میں ورنہ معلول کا ہر وقت میں ہونا تجویز ہوگا۔ اور یہ خود محال ہے 12۔

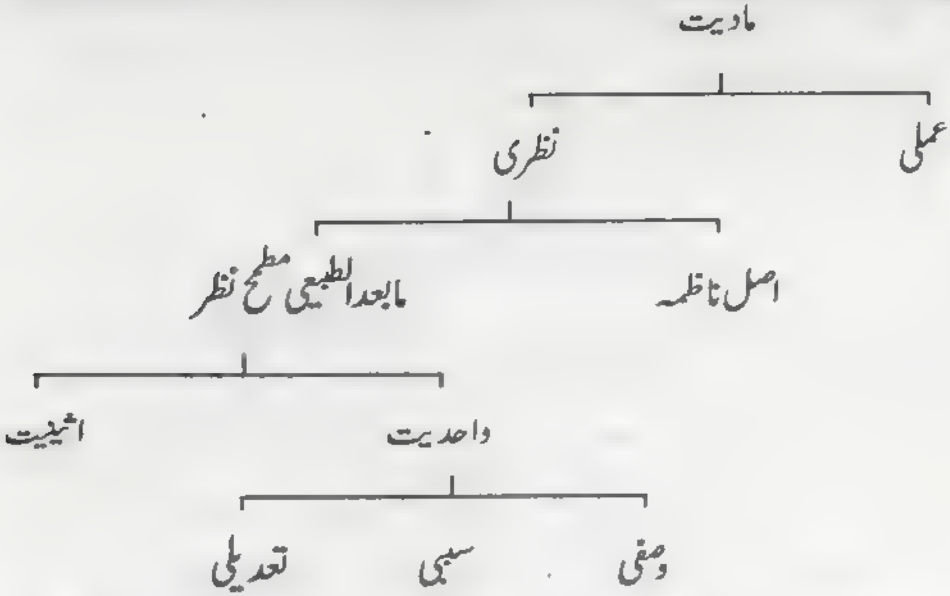
جوصناعت پرموقوف ہواورصناعت کے ڈھنگ پر ہو۔لہٰذا جواستدلال اولیات سے کیا گیا ہے خواہ وہ وحدت کی مثبت ہوخواہ کثرت کی۔

جملہ مابعد الطبعی مذاہب مثل وحدت وود ہمہ اوست الہٰیت اتلہیت اور افرادیت وہ سب مذہب توحد کے ساتھ ہیں۔ اور اثینینیت (ماوراا س کے جو کہ ان میں سے کسی ایک مذہب سے وابستہ ہو) کو مذہب کثرت کے ساتھ ہے کوئی مابعدالطبعی نظریہ ضروری ربط نہیں رکھتا اس سوال سے کہ وہ اصول جو کائنات کی توجیہ کے لئے مطلوب ہیں ان کی تعداد کیا ہے آیا ایک ہے یا زیادہ۔

مادیت

1- مادیت کے ساتھ اس قدر مختلف مذاہب مخلوط ہیں جن پر مادیت کا اطلاق ہوتا ہے کہ اولاً یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ایک مختصر بیان ان سب کا ہونا چاہئے اور پھر ان میں سے ایسے مذاہب کو منتخب کر لینا چاہئے جن میں مابعد الطبیعی علامت پائی جائے۔ ہم دو صورتوں میں اولاً فرق کرتے ہیں ایک نظری دوسرے عملی۔ عملی مادیت ایک اخلاقی نقطۂ نظر ہے اور ہماری تقسیم (دیکھو ف 14-7) کی چوتھی قسم میں واقع ہوتی ہے یعنی مقولہ یا قسم غرض وغایت۔ اس کا بیان یہ ہے کہ مادی اسباب جو اس حیات کے لئے درکار ہیں ہماری کوششوں کا انجام یہی ہونا چاہئے اور اسی کے حاصل کرنے کی سعی کرنا سزاوار ہے۔ نظری مادیت خواہ بطور اصول ناظمہ کے ہو خواہ مابعد الطبعی مطمح نظر سے۔ اصل ناظمہ کے اعتبار سے یہ صرف اس ضابطہ کی تعلیم دیتا ہے کہ علمی تحقیق اس بنیاد پر چلنا چاہئے کہ گویا مادہ ہی حقیقت کا وصف ہے لہٰذا مادہ ہی اس قابل ہے کہ کسی مفروضہ کی توضیح اس پر مبنی ہو اس رائے کو ایف آر اے یونگ نے اختیار کیا تھا اور اس زمانے میں بعض علمائے عضویات اور علمائے نفسیات اپنے اپنے مقاصد کے لئے اس کو ضروری تصور کرتے ہیں۔ مابعد الطبعی بنا کی حیثیت سے مادیت واحدیت (یعنی شخصیت دیکھو ف 14-3) اور اثنینت کی صورت میں نمایاں ہوتی ہے۔ اثنینت کے مفروضہ کے لحاظ سے دو قسم کے مادے ہیں جن میں سے ایک کثیف ہے اور دوسرا لطیف' ایک جامد ہے اور دوسرا متحرک اور واحدیت کے لحاظ سے صرف ایک ہی ہے مادہ کے ساتھ وحدت لگی ہوئی ہے۔ بالآخر واحدی صورت خود ہی تین قسموں میں منقسم ہو جاتی ہے۔ وصفی مادیت جس میں ذہن مادے کا ایک وصف قرار دیا جاتا ہے سببی مادیت جس میں مادہ ذہن کی علت قرار دیا جاتا ہے اور تعدیلی مادیت Equntie جس میں ذہنی طریقے اپنے وصف کے لحاظ سے درحقیقت مادی سمجھے گئے ہیں۔ سہولت کے لئے ہم مختلف مادیتوں کو شجرے کے طور پر ترتیب دیتے ہیں حسب ذیل :

کیا بدنام اس دنیا طلب فرقے نے حکمت کو ــــ سمجھتے ہیں آل علم اسباب معیشت کو ـ 12ھ



2- ہم کو یہاں صرف مابعد الطبیعی نقطۂ نظر سے غرض ہے جو کہ نظری مادیت کی ایک قسم ہے۔ اس کا شعبہ اثنینیت صرف قدیم حکما تک محدود تھا۔ (جس کی ایک صورت مذہب اجزائے صغار ہے جس کا بانی لیوسپس تھا اور ترقی دینے والا ذیمقراطیس تھا اور اس کے بعد اتباع سے ابی قورس نے اس کو اختیار کیا تھا) نظریہ یہ ہے کہ تمام کائنات مرئی جو آنکھ سے دکھائی دیتی ہے) پیدا ہوئی ہے اتصال سے چھوٹے چھوٹے غیر مرئی اجزاء (سالمات) سے جن کو ذرے کہتے ہیں مادہ دراصل متجانس - (متحد الاجزا) ہے باعتبار اپنی ماہیت کے اور جملہ اختلافات منسوب ہو سکتے ہیں جثہ شکل اور اضافی - وضع سے ذروں کے۔ ذہن بھی مثل اور چیزوں کے ذروں ہی سے بنا ہوا ہے لیکن ذہن کے ذرے نسبتاً بہت چکنے اور نازک اور گول ہیں یا جس طرح لیوکریطس Lucretius نے عجائب فطرت ڈی ریرم نیچرا De rerum natura میں ان کو رکھا ہے بہت ہی چھوٹے سب سے گول اور نہایت جلد جلد حرکت کرتے ہوئے ہیں۔ یہ قدیم مادیت اثنینی مادیت کہی جائے گی کیونکہ اسمادیت میں جسم اور ذہن مختلف قسم کے ذروں سے بنے ہوئے ہیں۔

توحدی مادیت کا ظہور پہلے پہل متاخرین کے فلسفہ میں سرزمین انگلستان پر ہوا ہے۔ ہابس کا بیان ہے کہ ہر حقیقی حادثۂ کائنات میں حرکت ہے۔ احساسات اور خیالات بھی حیوان کے بدن

- مادے کے کل اجزا ایک ہی ماہیت رکھتے ہیں ان میں اختلاف نہیں ہے 12ھ۔

- انسانی وضع سے مراد ہے مقام کسی ذرے کا نسبت سے اور ذروں کے یعنی کسی اور ذرے کے اوپر یا نیچے یا پہلو میں دور یا نزدیک کسی تیسرے ذرے کی نسبت سے 12ھ۔

کے اندرونی اجزا کی حرکت کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اس کے بعد اس علم میں ترقی ہوئی کہ نفسانی حالتیں بدن پر موقوف ہیں تو مادیت کے نظریہ نے ایک اور خاص صورت اختیار کی۔ جان ٹولینڈ John Toland آزاد خیال[1] نے (1670-1721یا1722) خیال کی یہ تعریف کی تھی کہ وہ دماغ کا ایک فعل ہے۔ اور رابرٹ ہوک Robert Hooke ''تجربی فلسفی'' کے نزدیک (1703) حفظ ایک مادی ذخیرہ ہے جو ہر دماغ میں۔ ہوک نے یہ حساب لگایا کہ شمار خیالات کا ایک انسان بالغ و عاقل کی ساری عمر میں 2000000 (بیس لاکھ) اور ہم کو تشفی دینے کے لئے یقین دلاتا ہے کہ خوردبین سے ظاہر ہوتا ہے کہ دماغ میں ان تمام خیالات کی کافی گنجائش ہے۔ اس سے قبل کانٹ کی مادیت فرانس میں اٹھارہویں صدی کے فلسفہ میں اوج کمال تک پہنچ گئی۔ لامیٹری La Meltrie (لی ہومی میشین 1748) L' homme machine کے نزدیک مادہ میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ قوت حرکی حاصل کرے اور احساس بھی اور وہ اس قوت کی علت خود مادے کی ذات کو قرار دیتا ہے چونکہ ذہن کا مقام (یا مقامات) جسم میں ہیں لہٰذا ضروری ہے کہ امتداد رکھتا ہو اور اس لئے مادہ جسم ہی ٹھہرا۔ بے شک یہ سمجھنا مشکل ہے کہ مادہ ادراک کر سکتا ہے۔ مگر عالم میں اور بہت سی چیزیں ہیں جن کا فہم ایسا ہی دشوار ہے۔ متعدد طبی تجربے کے بعد اور انسان وحیوانات کی تشریح کے مقابلہ کے واقعات سے ثابت ہو جاتا ہے کہ نفسانی اور جسمانی طریقوں پر موقوف ہیں اور یہ کام بھی دماغ ہی کے حصہ میں آیا ہے کہ ذہن اپنا اثر جسم پر ڈالے۔ ایسا ہی کچھ خیال سسٹم ڈی لانیچر System de la Nature نظام فطرت میں پایا جاتا ہے جس کا مصنف ہول باخ Holbach ہے (1770)۔ یہ سب سے اعلیٰ درجہ کی کتاب اس مادیت کے ادبیات میں ہے۔ خاص غرض مصنف مذکور کی یہ ہے کہ مذہب مافوق الفطریت کی ہر صورت سے مناقشہ کرے۔ مافوق الفطریت سے مراد ہے ہر ایسی رائے[2] جس میں ماورا اور مافوق اس میکانی طبعی حسی مادی اشیاء کے جن میں ایک دوسرے کے ساتھ ربط رکھتے ہیں کوئی اور اصل یا کوئی اور عالم مانا گیا ہو۔ مادیت کا مذہب اس مصنف کی تحریرات میں زیادہ واضح اور صراحت کے ساتھ مانا گیا ہے بہ نسبت لامیٹری کے۔ کہا گیا ہے کہ ذہن جسم ہی ہے فقط بعض افعال اور

---

[1] فری تھنکر اس کو کہتے تھے جو مذہب میں تقلید کو ترک کر کے کوئی رائے جو اس کے نزدیک معقول تھی کو اختیار کرتا تھا 12ھ۔ا

[2] مقصود یہ ہے کہ عالم جسمانیات کے ماورا یا اس سے اوپر اور کوئی چیز یا کوئی اور عالم نہیں ہے۔ مادی چیزوں کے ربط سے حسیات اور عقلیات بھی پیدا ہوئے ہیں ان سب کی علت مادہ ہے نہ کہ کوئی اور شئے۔

قوائے مادی کی حیثیت سے نظر کی گئی ہے۔ مگر کوئی نئی حجت اور دلیل پیش نہیں کی گئی۔ (ف 5و7 ملاحظہ ہو)۔

3- انیسویں صدی میں مادیت کا احیا از سر نو ہوا۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ ہیگل کے بحثی فلسفہ کا زوال ہو چکا تھا اور کچھ اس سبب سے بھی کہ چند مشاہدات اور تجربات بدن اور ذہن کے تعلق کے بارے میں اسی زمانے میں ہو چکے تھے۔ اس کا بڑا اثر پڑا۔ مقام گوٹنجن 1854ء میں نہایت زور و شور کے ساتھ ان امور پر بحث و مباحثہ ہوا۔ اس مباحثہ کا یہ نتیجہ ہوا کہ ایک بڑا سلسلہ تصنیفات کا شائع ہوا ان سب کا رجحان مادیت کی جانب تھا جن میں سے خاص سی واگٹ .C vogto کی تصنیف کوہلر کلابی

Kohlerglanbe und Wissenchaft (1855)
J. Moleschotts der Kreislauf des Lebens
5th Ed, 1887, and L. Buchner's Kraft und Stoff
16th I d. 1888, trs. 4th Fng from 15th Germen ed. 1884.

خاص فرق اس جدید مادیت اور اس کے ماقبل اٹھارہویں صدی کی مادیت میں جو اس جدید مادیت کے پیشرو تھے اس اعتبار سے تھا کہ اس مادیت میں یہ امر مان لیا گیا ہے کہ معقولات میں علم العلم مبحث علم کے شعبہ سے حجت لانا ضروری ہے تاکہ یہ مذہب ثابت کیا جائے۔ چنانچہ واگٹ کا بیان ہے کہ خیالات کی محدودیت حسی تجربے کی محدودیت کے ساتھ مطابق رکھتی ہے گویا ایک دوسرے پر منطبق ہے۔ وجہ یہ ہے کہ دماغ ذہنی افعال کا آلہ ہے۔ یہ واقعہ ایسا ہی یقینی ہے جیسے دو اور دو مل کے چار ہوتے ہیں۔ نہیں تو ہمارے اخیری انتزاعات (تجریدات) ظہور اشیا یا آثار سے قابل توضیح نہ ٹھہریں گے۔ شعور ویسا ہی صغیر ہے جیسے عضلاتی انقباض (1) یہاں بھی اور ایسی ہی اور کتابوں سے بھی ارتباطات مفصلاً بیان کئے گئے ہیں وہ ارتباطات جو کہ ذہنی استعداد اور دماغ کے وزن میں سطوح دماغ کے امتداد اور تعداد اعوجاجات convolutionedeo میں ہے۔

۔ موصوف سے وصف کو ذہناً جدا کرنے کا نام انتزاع یا تجرید ہے مثلاً سیاہ شے سے سیاہی یا انسان سے انسانیت یا نطق یا حیوانیت اگرچہ یہ چیزیں خارج میں علیحدہ علیحدہ نہیں پائی جاتیں مگر ذہن ان کو ایک دوسرے سے جدا کر سکتا ہے 12ھ۔

۔ یعنی سطح دماغ وسعت بقدر استعداد ذہن کے ہے اور تعداد اعوجاجات کی تعلق رکھتی ہے تعداد سے معلومات کی جو انسان کو حاصل ہوں 12ھ۔

سب سے عمدہ کتاب جو اس کل فرقے کی جانب سے بے شک مولشاٹ کرسلاف Moleschott's Kreis lauf ہے اس کا وہ حصہ جو مبحث علمی معقولات سے متعلق ہے حسب ذیل ہے۔کل وجود موجود ہے باعتبار اوصاف کے لیکن کوئی وصف ایسا نہیں ہے جو محض نسبت نہیں ہے یعنی ہر وصف ایک نسبت ہے درمیان موصوف اور کسی اور شے کے) لہٰذا کوئی فرق نہیں ہے' شے بذات خود' اور 'شے برائے ما' میں۔ اگر ہم کو تمام وہ اوصاف مادے کے دریافت ہو جائیں جو موثر ہیں ہمارے ترقی کردہ آلات حس پر تو ہم نے چیزوں کی اصل ماہیت کو کماحقہ معلوم کرلیا اور ہمارا علم باعتبار انسانیت مطلق ہے۔ مادیت کے مذہب میں مولشاٹ کے قول سے قوت اور مادہ ذہن اور بدن غدا اور کائنات ایک ہیں (نعوذ باللہ)۔ خیال ایک حرکت ہے ایک تکوین مکرر ہے جو ہر دماغ کی۔ یہ ایک طریقۂ عمل ہے جس میں امتداد ہے کیونکہ علم نفس کے بعض تجربات یعنی جوابی افعال کے تجربات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے وقوع کے لئے وقت درکار ہوتا ہے تاکہ یہ تمام ہو۔ فرد انسان ایک مجموعہ ہے والدین دودھ پلائی کھلائی مقام وقت ہوا اور موسم آواز روشنی غذا اور لباس کا۔ ہم ہر ہوا کے جھونکے کا شکار ہیں جس کا ہم پر اثر ہے۔

-4 مختلف بیانات بکنر Buchner's کی تصنیفات نہایت ابتر حالت میں ہیں جن کا مرتب ہونا غیر ممکن ہے۔ اولاً تو وہ بیان کرتا ہے کہ قوت اور مادہ مثل ذہن اور بدن صرف اصطلاحیں یا الفاظ ہیں جو ایک ہی حقیقت کے ظہور کے دو پہلو یا طور دکھاتے ہیں جس کی قدیم حقیقت سے ہم واقف نہیں ہیں لیکن اس کلیتہً توحدی بیان کا مستعدی سے "نقض" کیا ہے کہ مادہ بہ نسبت ذہن کے بہت قدیم ہے۔ اور وہ ذہن کا مقدمہ ہے مادے کے انظام کا۔ عجیب بات جو اس کے بعد تحریر ہے کہ مادہ بغیر ذہن کے نہیں ہوسکتا۔ اور یہ مادہ مقام ہے ذہنی اور جسمانی دونوں قوتوں کا۔ پھر بھی ذہن کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ مجموعی اظہار ہے کل ذہن کی فعلیت ذہن کا جیسے تنفس مجموعی اظہار ہے آلات تنفس فعلیت کا۔ کس طرح ذرات اور خلایائے عصبی اور مادہ کام کرنے لگے تاکہ احساس اور شعور پیدا ہوں۔ اس سے ہم کو کچھ کام ہی نہیں بس یہ کہہ دیا کہ وہ ایسا کرتے ہیں۔ اس بے نظیر ابتری پر خیالات کی قانع نہ ہو کے مصنف نے براہ مہربانی یہ بھی اپنے ذمہ لیا ہے کہ ذہنی کاموں کی تقسیم بھی کردی ہے جن کو بعض غدات دماغ ganglia سے منسوب کیا ہے اور ترتیب دے دیا ہے گویا پیکٹ بنا کے رکھ دیئے ہیں۔ استدلال خیال حافظہ اعداد کا حس اور خوبصورتی کی

۔ نقض مناظرے کی اصطلاح ہے جب ایک شخص دوسرے شخص کے قول کے نقائص کو ثابت کرے دیکھو منطق بحث تناقض 12۔

حس اور متعدد اشیاء کو اپنے اپنے خلیہ (کیسہ) سے منسوب کر دیا ہے۔ وہ (حامی مادیت) اجازت نہیں دیتا کہ خیالات ایک لاکھ سے تجاوز نہیں کرتے اور یہ خوش کن نتیجہ نکالتا ہے کہ کروڑ ہا غدات اور خلایات بے مصرف پڑے رہتے ہیں جس میں بے شمار ذہنی تمیز اور قویٰ کی گنجائش ہے۔

اس مختصر تاریخی بیان کے خاتمہ پر ہم ایک عجیب و غریب صورت مادیت' مادیت بذریعہ قیاسات منطقی کا ذکر کرتے ہیں۔ یو بروگ (1871) اس گروہ کا سر حلقہ ہے۔ عالم شہود کی اشیاء بقول یو بروگ ہمارے خیالات ہیں۔ چونکہ اشیاء ممتد ہیں ضروری ہے کہ خیالات بھی امتداد رکھتے ہوں اور چونکہ خیالات کا جولانگاہ ذہن ہے لہٰذا ذہن بھی ممتد ہے اور چونکہ جو چیز ممتد ہے وہ مادہ ہے چنانچہ ذہن بھی مادی ہے۔ اس میں شک نہیں ٹھیک اس کا نقیض انہیں مقدمات ؎ سے منتج ہو سکتا ہے۔

چونکہ ہماری تاریخی تلخیص میں مادی مابعد الطبیعت کی تمام حجتیں بیان ہو گئی ہیں جو اس کی حمایت میں پیش ہو سکتی ہیں اور ماتحت انواع (اصناف) تو حدی نمونے کے ایسے خالص اور واضح جیسے کہ ہم نے بیان کئے ہیں کہیں نہیں مل سکتے اب ہم بلا تاخیر ایک جامع انتقاد مادیت کا علی العموم بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگر کسی مابعد الطبیعت کو حکمی کہہ سکتے ہیں تو یہ مادیت ہے۔ جو دلائل اہل مادہ نے اپنے مذہب کے لئے پیش کئے ہیں وہ نہایت ہی کمزور ہیں۔ قدیم فلسفہ واقعات کا مقابلہ کسی حد تک کر سکتا تھا اس لئے کہ وہ مواد میں اثنینیت کے قائل تھے (یعنی دو مادے ہیں) اور وصفی اور تعلیلی واحدیت ذہن کی کیفی ؎ خصوصیت میں ذہن کے ساتھ مناقشہ نہیں کر سکتی۔ لیکن تعدیلی مادیت (جس میں معدلت قائم کی گئی ہے درمیان جسم اور ذہن کے) میں اگر یہ کسی اور قسم کی واحدیت سے بدل نہ جائے (ف 19) تو لغویت محض ہے۔ تصور کی ہویت (عینیت کا دعویٰ صرف اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ اشیاء یا تصورات اشیاء زیر بحث خصوصیات ہو بہو سمجھے جائیں لیکن یہ قدیم اور بہت ہی صحیح مشاہدہ ہے کہ اوصاف نفسی اصلاً فرق رکھتے ہیں اوصاف جسمانی بلکہ شاید کلیتہً مختلف ہیں تو یہ قول کہاں جاتا ہے کہ ذہنیت ایک مادی طریقہ عمل ہے۔ زمانۂ حال کے قریب تک مادیت کی طرف یہ کوشش نہیں ہوئی کہ امور عامہ معقولات پر اپنے لئے ایک بنیاد قائم کرے اور یہ منجملہ نتائج کانٹ کے کرٹیک ؎ آف نالج کے ہے کہ بالآخر انیسویں صدی میں یہ جرأت کی گئی۔ لیکن سب نے یکساں طور سے (جیسا کہ ووگٹ اور مول شاٹ کی عبارتوں سے جو منقول ہوئی ہیں واضح ہوگا) حقیقی مشکل کو غفلت سے ایک طرف ڈال دیا

؎ یعنی ذہن کی بعض صفات مخصوص ہیں ذہن کے ساتھ 12۔

1 نام ہے کانٹ کی کتاب کا۔

ہے۔صرف ایک ہی واقعہ ہے جس پر صاحب مادیت اپنے مذہب کی حمایت کے لئے اعتماد کر سکتا ہے اور وہ یہ واقعہ ہے کہ بداہتہً ظاہر ہے کہ نفسی طریقہ عمل جسمانی پر موقوف ہیں۔مگر دوسرے فرقوں کے فلاسفہ نے اس اتصال (جسمانی ونفسانی) میں کوئی شبہ نہیں کیا ہے سب اسی کے قائل ہیں کہ ان دونوں قسموں کے آثار میں ارتباط ہے۔اس لئے اس واقعہ کو انتہا درجہ کا مبہم سمجھ لینا چاہئے نہ کہ اس کو مادیت کی صحت کا قطعی معیار بنائیں۔بلاشک وجوہ مذکورہ ذیل ہم کو اس نتیجہ پر مجبور کرتے ہیں کہ مادیت کا مفروضہ نہ بہت قابل ستائش نہ کوئی سادہ توضیح ہے واقعہ زیر بحث کی۔

6- (1) مذہب مادیت جدید طبیعات کے ایک اساسی قانون سے تناقص رکھتا ہے جس کو قانون استمرار قوت کہتے ہیں وہ قانون یہ ہے کہ عالم میں مجموعی مقدار توانائی (انرجی) کی ہمیشہ برقرار رہتی ہے اس میں کمی بیشی ہرگز نہیں ہوتی اور جو تغیرات ہمارے ماحول میں واقع ہوا کرتے ہیں وہ صرف انرجی کی تقسیم کے تغیرات ہیں اور ان میں ہمیشہ کون وفساد ہوا کرتا ہے۔اس قانون کا بداہتہً یہ منشاء ہے کہ سلسلہ طبیعی طریقہ کا محدود ہے (جیسے ایک بڑی زنجیر جس کے سرے جڑے ہوئے ہوں) اس میں کلیتہً جدید آثار کی گنجائش نہیں ہے (یعنی جو سلسلہ حوادث ازل سے چلا آیا ہے ویسا ہی ابداً ہوتا رہے گا) خواہ وہ آثار نفسی ہوں خواہ جسمانی۔دماغی افعال مثلاً باوجودیکہ وہ بہت پیچ در پیچ ہیں ضرور ہے کہ دائرہ علل ومعلولات میں محصور ہو اور جس قدر تبدیلیاں جو ہر دماغ میں ہوتی ہیں خارجی محرکات سے وہ شاخ در شاخ ہو کے پھیلتی ہیں خالص کیمیائی یا طبیعی طریقے سے۔یہ نظریہ جس کی صحت کلیتہً ثابت ہے وہ اشیاء کے ذہنی پہلو کو پا در ہوا چھوڑے دیتا ہے کیونکہ یہ کہنا دشوار ہے کہ ثانوی اثر ذہنی افعال کا کس طرح پیدا ہو سکتا ہے بغیر اس کے کہ جسمانی سمت پر معمولی مقدار انرجی کی بھی ضائع نہ ہو۔منطق کا تقاضا تو یہ ہے کہ ذہنی افعال کو بھی ایک صنف انرجی کی قرار دیں مثل کیمیائیہ کہربائیہ حرارت اور میکانیت کی انرجی کے اور یہ بھی ماننا پڑے گا کہ وہی یکساں اور دائم تعلق انقلاب اور تغیرات (کون وفساد) کا ذہنی افعال میں ہوتا رہتا ہے جیسے مختلف

ے مثلاً سمندر میں سورج کی حدت سے بخارات اڑے ان کو موسمی ہوائیں اڑا کے دور دور لے گئیں ابر امنڈ گھمنڈ کے گھر آئے بجلیاں چمکیں بادل گرجے بارش ہوئی ندی نالے بھر گئے دریاؤں میں سیلاب آیا یہ پانی پھر سمندر پہنچا پھر وہی سلسلہ چلا یہی ہوتا آیا ہے اور ایسا ہی ہوتا رہے گا 12ھ۔

ے مقصود مصنف کا یہ ہے کہ اہل مادہ ذہنی افعال کو ثانوی اثر دماغی افعال کا مانتے ہیں تو اس کے لئے انرجی کہاں سے آتی ہے کیونکہ دماغی افعال مثلاً حرکت کیلئے جو مقدار انرجی کو مطلوب ہے وہ صرف ہو چکتی ہے کیونکہ وہ اس کے لئے کفایت کرتی ہے لہذا ایک جدید نصف انرجی کی مثل کہربائیہ وغیرہ کے ماننا پڑے گی جس کا کام خیال حفظ اور دیگر ذہنی افعال ہو گا 12ھ۔

طبیعی یا جسمانی انرجیات میں ہوا کرتا ہے۔ لیکن اس واقعہ کے ماورا کہ یہ رائے (جو ہم نے بیان کی) کہیں نہیں بیان ہوئی۔ اس کا تو ذکر ہی کیا کہ اس کی کوئی تفصیل کی جاتی لیکن مادیت کی تصانیف میں اس کا ذکر نہیں ہے۔ اس پر چند در چند اعتراض عام وجوہ سے ہیں اور سب کا نتیجہ یہی ہے کہ تصور انرجی کا جس کی تعریف طبیعات میں کی گئی ہے۔ اس کا اطلاق ذہنی افعال پر ہرگز نہیں ہوسکتا۔

(2) مادہ کا تصور جو مادیت کے معقولات میں ہر جگہ کارگزار ہے۔ اس کا یہ حال ہے کہ نہ تو وہ ایسا مقبول عام ہوا ہے اور نہ ثابت ہی ہے کہ وہ ایک اساس شعوری تجربے کا شمار ؎ ہو اور اب اس پر بحث و مباحثہ نہ ہو۔ میکانی اور حرکی نظر میں فطرت کی ایسی منافات ہے (دیکھو ف 7-5) جس کا تصفیہ ابھی نہیں ہوا ہے۔ اور دوسرا یعنی حرکی نظریہ تو مادہ ہی اڑا دیتا ہے۔ اس میں بھی شبہ نہیں ہوسکتا کہ حرکی مفروضے سے بھی کائنات کے وجود کی توجیہ ممکن ہے ایسی توجیہ جس میں واضح معقولیت ہو اگر کہیں ایسا ہوا تو پھر مادیت کو قدم جمانے کے لئے بھی کوئی جگہ نہ ملے گی۔

7- (3) مادیت سے سادہ سے سادہ نفسی عمل کی بھی توضیح ممکن نہیں ہے کیونکہ لازم ہوگا کہ عمل مذکور نکل سکے کسی مقرری نوع سے مادی افعال کے خواہ وہ مادی فعل مفروضہ ہو خواہ مقبولہ۔ لیکن اس کا ادراک محال ہے کہ کوئی احساس ضروری اور صریحی نتیجہ کسی حرکت کا ہو اور اہل مادہ خود بھی یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ ایک کرن معقولیت کی بھی اس واقعہ پر ڈال سکتے ہیں۔ یہ صحیح نہیں ہے جیسا کہ ان کا بیان ہے جب استدلال سے ان کا مقابلہ ہوتا ہے کہ خالص طبیعی جوڑ (یا کڑی زنجیر کی) بھی ایسی ہی ناقابل ادراک ہے۔ طبیعی حیز (کرہ) میں ضرورت کسی مقرری حادثہ کی کسی نہ کسی تصوری یا ادراکی (تعمیر) بناوٹ سے برہاناً ثابت ہوسکتی ہے۔ ڈوبوائس ریمنڈ کے Du Bois-Reymiend فصیح بیان ان قدیم دنیا کی سچائیوں کی Ueber die Grendze des Nature مطبوعہ 1782 و مابعد) میں ان کے قابل پذیرائی کرنے میں مدد کی ہے۔ اہل صناعت کے حلقہ میں جس کی طرف فلسفۂ خاص رجوع نہیں کرتا۔

(4) موقوفیت کے تعلق کا تصور زیادہ تر عام ہے بہ نسبت سببی اتصال کے' اول سے یہ مراد ہے کہ دو حادثے اَوبَ ایسا تعلق رکھتے ہیں کہ جب کوئی تغیر الف میں یا الف کا ہوگا تو اس کے بعد ب میں یا ب کا تغیر بھی ضرور ہوگا۔ نظیر کے موافق۔ نظیر سے مراد ہے ایسا تغیر جو ازروئے کیف یا مقدار مساوی ہو مفروضہ تغیر کے۔ اس طرح کہ مساوی یا مشابہ طریقۂ عمل الف میں یا الف کے ب

؎ مادہ کا تصور ایسا واضح اور جلی نہیں کہ بلاچون و چرا تسلیم کرلیا جائے اور معقولات کی بناء اس پر رکھی جائے جب اُس کے ثبوت میں کلام ہے تو وہ مسائل زیر بحث کا موقوف علیہ کیوں کر ہوسکتا ہے۔ مترجم

میں یاب کے مساوی یا مشابہ تغیر کا باعث ہوگا۔ یا بڑا یا چھوٹا یا زیادہ قوی یا ضعیف تر وغیرہ۔ تغیرات ایک طرف کے جب واقع ہوں گے تو ان کے بعد تو اسی سمت کے دوسری طرف بھی واقع ہوں گے۔ یہ سب شرائط بلاشک پورے ہونے میں تعلق سے علت اور معلول کے لیکن اس میں شامل ہے اور بھی ایک معین زمانی اتصال جس کو کوئی تعلق نہیں ہے ایسی موقوفیت ؎ سے لہٰذا منع کرتا ہے عکس ؎ تعلق کو جو کہ بالکل ممکن ہے اگر ضابطہ سے تخصیص کو دور کردیں۔ لہٰذا ادعا موقوفیت کے تعلق کا درمیان نفسی اور جسمانی طریقۂ عمل کے چاہئے کہ ممیّز ہو ادعا سے سببی تعلق کے اب اگر منصفانہ مشاہدہ کیا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ ذہن موقوف ہے بدن پر اور بدن موقوف ہے ذہن پر۔ غیر متعصب محقق لہٰذا قناعت کرے گا عام تصور پر فعلی تعلق کے۔ اور خاص اقنون علت و معلول کو اس خاص میدان میں جاری نہ کرے گا۔ مادیت برخلاف اس کے خاص تعلق سے چلتی ہے۔ ان کو علیت اور موقوفیت کے امتیاز کا خیال نہیں ہوتا اور اپنی رائے کی ایک طرفہ ہونے پر نظر نہیں کرتے۔

8- (5) معقولات کے اعتبار سے مادیت نے مسئلہ کے سمجھنے میں غلطی کی۔ یہ لوگ انسانی تجربے کی خصوصیت سے بے بہرہ رہے۔ 'موضوعی' اور 'معروضی' ذہن اور مادہ ان کے مفہوم بدیہی نہیں ہیں۔ مثل اولیات کے جیسے مستقل مقادیر یا صفات۔ جس مفہوم سے فلسفہ کی ابتدا ہوتی ہے وہ ایک کل مجموعہ ہے جس کی تفریق ؎ نہیں ہوئی۔ یہ بنیاد تجربے کی ہے۔ اس بنا سے ابتداء کر کے پیچ در پیچ طریقۂ عمل سے ہم ترقی کرتے ہیں اور اس مجمل مفہوم سے موضوع اور معروض کے تصوروں میں فرق کرنے لگتے ہیں۔ (دیکھو ف 26)۔ لیکن مادیت وجود کی اصلی اور حقیقی بنیاد اور حقائق اشیاء کی تلاش میں صرف انتزاعی تصور ۔۔ے مطمئن نہیں ہوتا بلکہ ایک اور مفہوم کو اختیار کرتا ہے جو ہمارے نزدیک دوسرے ؎ درجے کے انتزاعیات سے ہے یعنی

؎ قدیم اصطلاح لزوم ہے اس کے طرفین لازم و ملزوم کہے جاتے ہیں۔ لزوم کبھی ایک طرف سے ہوتا ہے کبھی طرفین سے۔ اول کا عکس ممکن نہیں ہے۔ دوسرے نوع لزوم کا عکس ممکن ہے جیسا کہ مصنف نے بیان کیا ہے 12 ھ۔

؎ مفہوم یہ ہے کہ علت اور معلول کی صورت میں یہ نہیں ہوسکتا کہ علت کو معلول کردیں اور معلول کو علت لیکن موقوفیت محض اس سے عام تر ہے موقوفیت میں عکس ممکن مثلاً زید کی زندگی عمرو پر موقوف ہو از روئے مایحتاج مہیا کرنے کے اور عمرو کی زندگی موقوف ہو از روئے خدمت کے اس کا عکس ممکن ہے یعنی عمر رزق مہیا کرے اور زید خدمت کرے 12 ھ۔

؎ معلوم محض میں موضوع اور معروض بلا امتیاز موجود ہے عقلی تحلیل سے ان مفاہیم کا ادراک ہوتا ہے ابتدائے حال میں معلوم ایک مجمل تصور ہے 12 ھ۔

؎ پہلا انتزاع موجود ہے اب مادیت نے اس سے موجود کی اصل کو تلاش کرنا چاہا اور اس جستجو میں اس کو مادہ

تصور مادہ کا معروضی اور مادی مترادف الفاظ نہیں ہیں نہ ایک دوسرے سے بدل سکتا ہے۔ معروضی عنصر تجربے کے (عطیہ) اساس میں وہ عنصر ہے جو تجربہ کرنے والے شخص پر موقوف نہیں ہے۔ مثل مکانی اور زمانی صفات یا تعلقات کے مادہ کے تصور کا مقدمہ ہے ایک مشترک نیچے کا طبقہ جس پر ان افعال کی بنیاد رکھی جائے۔ (خواہ ذہنی افعال ہوں خواہ خارجی)۔ لہٰذا بجائے اس کے کہ ابتدائی تجربے کے تمام مظر وفات پر نظر ڈالی جائے۔ مادیت نے ایک مفہوم (یا اختراع ذہن) کو فرض کر لیا جو عمل تجرید کا ثانوی ادراکی نتیجہ ہے اور اس کو مابعد الطبیعی اصل کے مرتبے پر چڑھا دیا۔

(6) صاحب مادیت کے نزدیک مادہ ہرگز تصور نہیں ہے بلکہ ایک بدیہی حقیقت ہے۔ وہ ذرات کے بارے میں اس طرح کلام کرتا ہے گویا کہ ہم ان کو محسوس کر سکتے ہیں اور مادے کو ایک قرارگاہ (محل) قوتوں کا سمجھتا ہے قوتیں جو ہم پر تاثیر کیا کرتی ہیں وغیرہ۔ صاحب ہوش معقولیوں کے الفاظ یہ ہیں ایسے اشخاص جو علم طبیعات میں بلند مرتبہ رکھتے ہیں کہ تشبیہی (تصویر) استعمال مادے کے تصور اور اس کے اجزاء (ذرات) کا ممکن ہے کہ بہت مفید ہو۔ بشرطیکہ یہ تصویر توضیحی اصل کے مقام کو غصب نہ کر لے۔ ذرات محض لفظی ضائع ہو جائیں گے اور وہ صرف اسی حد تک مفید ہوں گے کہ وہ مجموعی تصور میں باہمی اتصال (تفاعل عناصر) کے سمجھنے میں مدد دیں جن سے ہم طبیعی آثار کو سمجھ سکیں۔ لیکن صحیح تصور مادے اور اس کے اجزا کا تصور کا کام نہیں دے سکتا۔ اس لئے کہ ابتدائے ماخذ ادراک کے دو مرتبہ کی تجرید (انتزاع) کے بعد ہے۔ اس کے بعد یہ ہوتا ہے بقول ماخ (Mach) کے کہ ذرات کو بے سوچے سمجھے ایسی صفات بخشی گئی ہیں جو ماقبل کے مشاہدات کے منافی ہیں۔ یعنی مادیت بالکل آمادہ ہے کہ مجازی تصور کو جسمانی اجزا کے ساتھ خلط و خبط کر دے یعنی انتزاعی تصور سے ذرات (اجزائے لایتجزیٰ) کے۔

9- (7) خاص مقصد مادے کے تصور کے اختراع سے یہ تھا کہ ایک معروضی عنصر ایسا فرض کیا جائے جس پر تجربات کی بنا کی جائے۔ (عالم خارجی کی حقیقت کو مادے سے تعبیر کیا ہے مادہ محض ایک فرضی تصور ہے)۔ موضوعی ذہنی سمت پر ادنیٰ توجہ کرنا بھی مقصود نہ تھا۔ یہ عقلی سبب ہے کہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ : کا تصور ملا جس کو اُس نے موجود سے منتزع کیا ہے 12ھ۔

ـ معروض کی جگہ اگلے فلسفہ میں خارج اور موضوع کی جگہ ذہن کہتے تھے دو وجود مانے گئے تھے خارجی اور ذہنی 12۔

1 یعنی اجزائے جسمانی حقیقت رکھتے ہیں مگر ذرات جو فرض کئے گئے ہیں وہ محض فرضی اور وہمی ہیں حقیقی اجزا کو ان فرضی اجزا کے ساتھ مادیت نے خلط کر دیا ہے۔

طبیعی سلسلہ علت ومعلول کا جو کہ محدود ہے اس کو مسئلہ بقائے توانائی سے ربط ... یعنی موضوعی عنصر تجربے کی بنیاد میں عموماً انسانی تجربے کی ایک آخری خصوصیت ہے۔ سریت اور تمام صفات جسمانی' اعمال تعقل افعال ارادی جذبات اور وجدانات یہ جملہ امور خود تجربے میں ہیں۔ مادہ ایک انتزاعی امر ہے دوسرے [2] درجہ پر چنانچہ یہ کیونکر ممکن ہے کہ وہ تعلق جس کو مادیت چاہتی ہے خواہ وصفی صورت میں خواہ سببی صورت میں درمیان اصلی مظروفات تجربے (محسوسات وغیرہ) کے اور اس انتزاعی تصور یعنی (مادے) میں حاصل ہو؟ یہ تو وہی بات ہے جیسے کوئی شخص وضعی یا تعلیلی ربط درمیان ایک نیک کام [3] کے اور مفہوم اخلاق کے قائم کرنا چاہئے۔ ربط تو اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ آثار جن میں ربط دینا ہو ایک ہی مرتبے کے ہوں یا کم از کم یہ کہ انتزاع کی ایک ہمواری پر ہوں۔ اس بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مادیت محض فرضی ہی نہیں ہے بلکہ مجموعہ عالم کی مابعدالطبیعی توضیح کے لئے اس کی مظنونیت [4] بہت ہی قلیل ہے۔ اب فلاسفہ کے حلقوں میں مادیت کا کوئی مرتبہ باقی نہیں رہا ہے۔ البتہ ابھی اس کا چرچا ماہرین عضویات اور اطباء امراض ذہنی میں رہ گیا ہے۔ اور تعلیم یافتہ اشخاص کے عام محاورات میں اس کا تذکرہ اس طرح ہوتا رہتا ہے گویا کہ یہ بالکل فیصل شدہ علمی نظریۂ علمی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نے ایک طویل انتقاد اس نظریہ کا لکھ دیا تا کہ اس کا مابعدالطبیعی ادعا بالکل باطل ہو جائے۔

نتیجہ میں ہم الیف اے لینگ کی قابل قدر تصنیف کا ذکر کرتے ہیں جس کی طبع ثالث دو جلدوں میں 77-1876 میں اور پانچویں طبع (عام ناظرین کیلئے) بغیر حاشیہ 1896 میں اور انگریزی 1892 میں شائع ہوئی۔

---

[2] محسوسات اور فحیلات بلکہ معقولات خود تجربے سے معلوم ہوتے ہیں ان سب کا ایک ماخذ ہونا چاہئے وہ پہلی تجرید ہوئی اس ماخذ کی ماہیت مادہ ہے 12۔

[3] نیک کام ایک واقعہ ہے اور اخلاق کا تصور ایک انتزاعی تصور ہے اس امر واقعی اور اس موہوم تصور میں کیا ربط ہوسکتا نہ وضعی ربط ہے نہ تعلیلی نہ نیک کام جو ایک واقعہ پر اُس کا کوئی وصف حقیقی معنی سے اخلاق ہوسکتا ہے نہ اخلاقی ان کی علت ہوسکتی ہے نہ بالعکس کیونکہ حقیقت اور فرض میں کیا تعلق ہوسکتا ہے اسی طرح رنگ و بونغمہ جذب یا وجدان کو جو واقعی امور ہیں ان کو مادے سے کیا ربط ہوسکتا ہے مادہ ایک تصور محض ہے اور یہ امور حقیقت واقعی رکھتے ہیں 12۔

[4] مظنونیت کی مقدار کو اس طرح سمجھو کہ مثلاً کسی چیز کے دو خریدار ہوں اس صورت میں مقدار ظن کی ہر ایک کے لئے نصف ہے اور اگر دس ہوں تو 1/10 ہے یا اگر کسی چیز پر کروڑ آدمی چھٹی ڈالیں تو مظنونیت ہر خریدار کی 1 / کی حدرہ جائے گی اسی طرح جبکہ بالفرض لامتناہی خریدار ہوں تو 1 / لامتناہی = صفر کے ہوجائے گی یعنی مظنونیت بالکل باقی نہ رہے گی 12۔

روحانیت

1- روحانیت صحیح مابعد الطبیعی نقض مادیت کی ہے۔ لیکن اس کی پیدائش بہت بعد کی ہے۔ فلسفیانہ مسلک اگلے زمانے کا جس کو روحانیت کہہ سکیں ممکن ہے کہ افلاطون کے مسئلہ مثل کو کہا جائے۔ اس کو بھی روحانیت اس لفظ کے صحیح معنی کے اعتبار سے نہیں کہہ سکتے کیونکہ مثال ایک حقیقت ہے عالم تصور میں اور یہ کسی ایسی چیز پر دلالت نہیں کرتی جو ابتداء حال میں ذہنی ہو وہ تو ایک مضمون اندرونی تجربے کا ہے۔ لہٰذا ہم لائبنز کو پہلا نمائندہ (حامی) روحانیت کا سمجھتے ہیں۔ لاسنبہ کے علم السلم میں مابعد الطبیعت کو مثل ریاضیات کے استخراجی قیاسی طریقہ اختیار کرنا چاہئے۔ ایسے سادہ مفاہیم سے ابتدا کرنا چاہئے جو بالکل صاف اور یقینی ہوں جس کے ارتسامات (محسوسات) ان ضرورتوں کو پورا نہیں کرتے کیونکہ محسوسات ان صفات کے بارے میں کوئی اطلاع نہیں دیتے جو صفات ان میں موجود ہیں۔ ہم کو چاہئے کہ ہر فلسفیانہ تحقیق کو حدود یا تعریفات سے شروع کریں اور یہ حدود یا تعریفات قانون عینیت اور تناقص کے مطابق بنانا چاہئے۔ خود لائبنز کا مابعد الطبیعی نظام امر زیر بحث کی ایک مثال ہے۔ جملہ اہم حیثیات سے نظام جوہر کی تعریف سے پیدا کیا گیا ہے اور تکمیل کے مرتبے پر پہنچایا گیا ہے۔

دی کارٹیس نے جوہر کی تعریف کی تھی کہ وہ ایک ایسی ہستی ہے جو اپنی ہستی کے لئے کسی اور ہستی کی محتاج نہیں ہے۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ صرف خدا ہی کی ذات کو جوہر کہہ سکتے ہیں۔ تاہم اس کو معلوم ہوا کہ مادہ اور ذہن بھی موجود اور معلوم ہیں ان پر بھی جوہر کا اطلاق صحیح ہے کیونکہ ان کے وجود کیلئے بھی سوائے خدائے تعالیٰ کے اور کسی چیز کی ضرورت نہیں ہے۔ اسپنوزہ نے الفاظ کے اس ناقص استعمال پر اعتراض کیا اور جوہر کے مادی اور تصوری استغنا کو بیان کر کے اس اصطلاح کو صرف ذات خدا کیلئے مخصوص کر دیا یعنی جوہر کا اطلاق سوائے خدا تعالیٰ کے اور کسی چیز پر جائز نہیں ہے۔ اس نے جوہر کی یہ تعریف کی جو بذات خود موجود ہو اور اپنے ہی مفہوم سے مفہوم ہو سکتا ہے یعنی وہ جس کا تصور کسی اور چیز کے تقدم کو تجویز نہیں کرتا کہ وہ اس کا ماخذ یا مبدء ہو سکے۔

2- لائبنز کی تعریف عملاً وہی ہے جودی کارٹس کی تعریف ہے۔ تعریف یہ ہے کہ جوہر وہ ہے جو بذات خود موجود ہے لیکن اس کے پیشروؤں نے جوہر کی وحدت کو مانا تھا۔ لائبنز نے ان کی تعریف کے ساتھ ایک لامتناہی مفروضہ یعنی جواہر کی کثرت کو شامل کر دیا۔ بذات خود وہی موجود ہو سکتا ہے جس میں قوت جو خود کام کرنے کی ہو (یعنی موجود بنفسہ چاہئے کہ فاعل بذات بھی ہو)۔ پس قوت اور خود فعلیت اصلی شان جوہر کی ہے اور جوہر بذاتہ چاہئے کہ غیر مادی اور غیر ممتد ہو۔ گی آرو ینو برانو Ginordans Bruno (1600) کی پیروی کر کے لائبنز ان جوہروں کو مستقل بذات اکائیاں مجمع وجود کی قرار دیتا ہے یعنی افراد۔ یہ حقیقی ذرات یا اجزا لاتجزیٰ ہیں یہ حقیقی ذرات ہیں بمقابلہ ظاہری ذرات کے جن کا ذکر طبیعات میں ہے۔ یہ بسیط عنصر ہیں ہر مرکب چیز میں اور یہ نہ تو قابل تجزیہ ہیں نہ قابل فنا۔ یہ مابعد الطبیعی نقطے ہیں بہ مقابلہ مادی یا تعلیمی (ریاضی) نقطوں کے اور چونکہ ان کی اصل میں داخل ہے خود فعلیت تو وہ کوئی اثر بھی نہیں قبول کر سکتے۔ کوئی چیز ان میں داخل نہیں ہو سکتی۔ اور ظاہری تفاعل جو اس مرئی دنیا میں معلوم ہوتا ہے وہ موقوف ہے۔ حکیمانہ تقدیر (ازلی) پر وہ ایک تالیف ہے جو پہلے ہی سے قائم ہے۔ اس کے واسطے سے حالتیں تمام جوہروں کی ایک دوسرے سے مطابقت رکھتی ہیں بغیر اس کے کہ ایک کا دوسرے پر اثر ہو۔ یہ تحدید ہم کو مدد دیتی ہے زیادہ صحیح تعریف کرنے میں فعلیت کی یہ فعلیت خود جوہروں کی ذات میں موجود ماننا ہوگی یہ موجودگی ایک تصور یا استحضار ہوگا۔ قدیم فلسفہ میں یہ تجویز ہوئی تھی کہ ادراک حسی ایک نقل یا تصویر ہے خارج کی اور یہ مفہوم ہر عہد میں مقبول رہا۔ لائبنز اس کو اس موقع پر کام میں لاتا ہے اور اس سے اپنی مابعد الطبیعت کی تفصیل کو پورا کرتا ہے۔ ریاضی کے تصور سے استحضار کے۔ یہ تجویز اس کی اس رائے کی طرف لے گئی کہ ہر فرد ایک تمثل ہے یا استحضار کرتا ہے کل عالم

---

3 نیک کام ایک واقعہ ہے اور اخلاق کا تصور ایک انتزاعی تصور ہے اس امر واقعی اور اس موہوم تصور میں کیا ربط ہو سکتا نہ وضعی ربط ہے نہ تعلیلی نہ نیک کام جو ایک واقعہ پر اُس کا کوئی وصف حقیقی معنی سے اخلاق ہو سکتا ہے نہ اخلاق ان کی علت ہو سکتی ہے نہ بالعکس کیونکہ حقیقت اور فرض میں کیا تعلق ہو سکتا ہے اسی طرح رنگ و بو نغمہ جذب یا وجدان کو جو واقعی امور ہیں ان کو مادے سے کیا ربط ہو سکتا ہے مادہ ایک تصور محض ہے اور یہ امور حقیقت واقعی رکھتے ہیں 12۔

4 مظنونیت کی مقدار کو اس طرح سمجھو کہ مثلاً کسی چیز کے دو خریدار ہوں اس صورت میں مقدار ظن کی ہر ایک کے لئے نصف ہے اور اگر دس ہوں تو 1/10 ہے یا اگر کسی چیز پر کروڑ آدمی چھٹی ڈالیں تو مظنونیت ہر خریدار کی 1 / کی حد رہ جائے گی اسی طرح جبکہ بالفرض لامتناہی خریدار ہوں تو 1 / لامتناہی = صفر کے ہو جائے گی یعنی مظنونیت بالکل باقی نہ رہے گی 12۔

کا۔اور اس معنی سے ایک عالم صغیر یا ایک آئینہ ہے کل کا ہر ایک گویا ایک مرکز ہے عالم کا۔ پھر چونکہ مثال (تصور) ایک ذہنی فعل ہے۔ اصل (کنہ ذات) اس فرد کی ایک نفسی صفت ہے۔ جو چیزیں ممتد یا جسمانی ہیں وہ ظہور صرف کی ہمواری پر آ گئی ہیں جن کی تہہ میں جو حقیقت ہے وہ غیر ممتد جواہر کی کثرت میں پائی جاتی ہے۔ لیکن ہر فرد عالم کا آئینہ نہیں ہے جس میں عالم کا جلوہ صاف نظر آئے اس تمثیل کی صفائی کے لئے بیشمار درجے ہیں اور جتنے درجے ہیں اتنے ہی افراد موجود ہیں۔

3- اب روحانیت کے مفروضہ کا تنزل ہو گیا یہاں تک کہ ہربرٹ نے اس کو پھر اسی صورت میں زندہ کیا۔ اس نے وجود کے عام تصور سے اپنے فلسفہ کا آغاز کیا۔ ہستی اس کے نزدیک محل یا وضع (مقام) میں شامل ہے اور اس سے اضافت اور سلب دونوں خارج ہیں۔ یہ تو صاف ظاہر ہے کہ وجودی صفات کی کثرت وجود کے تصور میں ایک اضافت یا نسبت کا عنصر پیدا کرے گی اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ وجود بالذات بالکل بسیط ہی متصور ہو سکتا ہے۔ (اس کی ذات میں کوئی نسبت دخل نہیں ہے)۔ یہ رائے تجربی رائے کے منافی ہے یعنی تجربے سے جو چیز معلوم ہو گی وہ متعدد صفات رکھتی ہو گی حالانکہ وجود بالذات بسیط ہے اس میں کوئی کثرت نہیں ہے۔ ان دونوں میں موافقت پیدا کرنا بغیر اس کے کہ تجربے کے واقعات کو کوئی ضرر پہنچے صرف اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ وجود میں کثرت تجویز کی جائے اور اس کثیر کا ہر فرد بجائے خود واحد یعنی خالص ایک ہو۔ افراد ہربرٹ کی رائے میں حقیقتیں (حقیقی موجودات) ہیں۔ یہ موجودات غیر جسمانی ہیں مثل لائبنز کے افراد کے مگر وہ از روئے صفت ایسے بسیط ہیں کہ ان کی تعریف ممکن نہیں ہے۔ وہ نسبتیں جو یہ حقیقی افراد[1] رکھتے ہیں وہ مزاحمت ہے جو ان کو برداشت کرنا ہوتی ہے اور 'حفظ ذات' جو ان کی ذات سے پیدا ہوتا ہے حفظ ذات کا ہر فعل مزاحمت کو رد کر دیتا ہے۔ اس طرح پھر ان کا وقوع نہیں ہوتا' ہربرٹ کی نفسیات میں مثال یا تصور کی یہ صورت ہے کہ وہی ایک خاص طریقۂ عمل ہے جس میں ہماری شعوری زندگی نمایاں ہوتی ہے۔ اس طریقے سے کہ حفظ ذات ذہنی حقیقت کا تصورات کو سمجھیں۔ اس نقطہ پر ہربرٹ کی روحانیت بظاہر زیادہ شدید نہیں ہے یہ نسبت لائبنز کی

ـــ چنانچہ اس کے نزدیک موجود محل ہے وجود کا۔ وجود کا تصور سادہ یا بسیط ہے اُس میں کوئی اور صفت شامل نہیں ہے حتیٰ کہ نسبت اور نفی 12ھ۔

[1] بالفاظ دیگر ان میں سے ہر فرد دو صفتیں رکھتا ہے ایک انفعالی دوسرے فعلی۔ انفعالی مزاحمت جو دوسری فرد کی جانب سے ہو۔ اس کو برداشت کرنا اور فعلی صفت حفظ ذات ہے یعنی اس مزاحمت سے اپنی ذات کو محفوظ رکھنا 12ھ۔

روحانیت کے۔ ہربرٹ اس کی کوشش نہیں کرتا کہ وہ حقیقی موجودات جن سے جسم کا وجود قائم ہے ان کے حفظ ذات کے ماہیت کی تعریف کی جائے یا یہ کہ کسی حقیقی موجود کی بسیط صفت کی تعریف کی جائے۔

نظریۂ روحانیت کے متعلق لوئز کا انداز اور بھی غیر محتاط ہے۔ اس نے وجود کی تعریف کی ہے باہمی نسبت رکھنا یا استعداد فعل اور انفعال کی یہ نسبت کا تصور اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ ایک ایسی وحدت فرض کی جائے جس میں جملہ کائنات ایک ساتھ داخل ہوں۔ لہٰذا لوئز منفرد اشیاء کو کہ گویا وہ بدلی ہوئی صورت اطلاق ہو یا جوہر کی ہے اور اس کا بیان یہ ہے کہ اشیاء کو مستقل افراد اسی صورت میں سمجھ سکتے ہیں جبکہ ان میں ذہنی صفت تجویز کی جائے۔ ایسی ذہنی صفت جو ہمارے شعور کی نظیر ہو۔

4- ایک معنی سے ونڈٹ کو روحانی کہہ سکتے ہیں اس نے ابتدا کی ہے ایک مشترک ماخذ سے اصلی حقیقت تصور کے معروض کی (جو کہ ہمارے تجربے کی بنیاد ہے (دیکھو ف 26) پیدا کی ہے یہاں سے علمی اور نفسیاتی تحقیق مختلف راستوں پر چلتی ہے یہ راستے ایک دوسرے سے رفتہ رفتہ دور ہوتے جاتے ہیں سب سے آخری واحد جس کی حقیقت تک ہم مابعد الطبیعی غور و فکر سے پہنچتے ہیں طبیعات کے نتائج سے وہ جوہر فرد ہے جس کی صرف کمیت کے اعتبار سے یا صوری طریقے سے تعریف ہو گئی ہے۔ دوسری طرف ویسے ہی غور و فکر سے نفسی واقعات کے سلسلے میں ہم کو ایک واحد ملتا ہے جس کو ہم وصفی طریقے سے جانتے ہیں یہ واحد وہ ہے جس کو ارادہ کہتے ہیں۔ وجودی مابعد الطبیعت کا مسئلہ یہ ہے کہ ان دونوں جداگانہ راستوں کو پھر ملا دے اور اس طور سے ایک قابل تصور تعریف اصلی حقیقت کی حاصل کی جائے۔ ہم ارادی جز کے مفہوم کو پہنچتے ہیں جو کل موجودات میں فرد حقیقی ہے۔ خالص صوری دریافت اس واحد کی جزئی حیثیت سے بالکل بے اصل ہے۔

روحانیت کا طریقۂ فکر اکثر فلاسفہ کے حلقوں کے باہر بھی پایا جاتا ہے مثلاً ون فاخ (Von Fach) ان صورتوں میں یہ عموماً ربط رکھتا ہے علم العلمی تصوریت کی بحث سے (دیکھو ف 26) کیونکہ اگر ہم نے یہ قصد کر لیا ہو کہ تمام تجربات کا وصف بطور مثال کے سمجھیں تو ہم نہایت سہولت کے ساتھ اس ذہنی یا روحانی طریقۂ تصورات میں پائیں گے جو علم العلم میں مستعمل ہیں اور اس طرح مادی وجود کو بھی روحانی اوصاف دے سکیں گے۔ برکلے (Berkley) اس رائے کے ماننے والوں میں سب سے مشہور ہے۔ اس کے مسلک لا مادیت ایروحیت میں اور کوئی شے سوائے

ــ تمام تحقیقات کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایک جوہر فرد کو ہم نے دریافت کیا اور دوسرا ایک واحد دریافت کیا جس کو واحد ارادی کہنا چاہئے ان دونوں کو ملا کے جو واحد پیدا ہوتا ہے۔ اس کی شناخت دشوار ہے 12۔

نفسی جوہر یعنی روح کے وجوہ نہیں مانی گئی ہے۔ بعض اوقات اعتباری تصدیقات نظام معقولات میں بہت کام کرتی ہیں ذہنی اعمال کو بہت ہی معتبر سمجھ کے درحقیقت یہی اعمال معتبر ہیں اس مسلک میں مادی افعال بالکل ہی اہمیت نہیں رکھتے ان کا وجود محض ظاہری اور گویا نمود بے بود ہے۔ روحانیت مابعد الطبیعت میں ان لوگوں پر خاص اثر رکھتی ہے جو طبیعات میں نظریۂ حرکت ~~ کے قائل ہو گئے ہیں (دیکھوف 7-5)۔ اگر ذرے محض توانائی کے مرکز ہیں اور اس لئے دو کوئی امتداد نہیں رکھتے محض نقطے ہیں تو اسکا یقین کرنا دشوار نہیں ہے کہ ان کی تعریف مثل ایک روحانی صفت کے ہو سکتی ہے اور وہ تعریف کافی ہوگی۔

یہ بھی کوشش کی گئی ہے کہ روحانیت کی صحت کو تمثیلی استدلال سے ثابت کریں۔ مثلاً شاپنہار کا یہ بیان ہے کہ ہم صرف اپنی ذات کے قیاس سے شے بنفسہ اور ظہور (ظاہری نمود) کا ادراک کر سکتے ہیں۔ پس اپنی ہی ذات کی تمثیل سے ہم دریافت کر سکتے ہیں کہ وجود خارجی میں کیا شے ایسے ظہورات سے مطابقت رکھتی ہے جن کو ہم مکان اور زمان کے قیود کے ساتھ تعقل کرتے ہیں۔ لہٰذا کائنات ظہور کی حیثیت سے ایک مجموعہ (مثل) یا تصورات کا ہے اور کائنات شے بنفسہ کے اعتبار سے ارادہ ہے۔

5- روحانی مابعد الطبیعت کے خاص مضامین کی نہایت سادگی سے صورت نمائی ممکن ہے بہ نسبت مادیت کے یعنی کہ جملہ افعال جو تجربے میں آتے ہیں مادی یا جسمانی خصوصیت کے ساتھ وہ منسوب ہو سکتے ہیں ذہنی وجود یا ذہنی اعمال سے۔ ذہنی وجود کی صفت پہچانی جا سکتی ہے ہمارے شعور کی تمثیل سے اور یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ شخص ذہنی تجربے کا کامل یا ناقص اظہار ہے اور ان میں اختلاف ہے اس اعتبار سے کہ بعض اشیاء جو خود بخود ظہور کرتی ہیں اعلیٰ درجہ رکھتی ہیں اور بعض اس سے کمتر اور ان کے افعال کم و بیش استقلال رکھتے ہیں اور دوسری چیزوں کے زیادہ محتاج ہیں یا کمتر۔ روحانیت کی ضابطہ بندی بطور خود ایسی ہے کہ انتقاد کرنے والے کو زیادہ مشکلات اور پیچیدگیوں اور طولانی تقریروں کی حاجت نہیں ہوتی بہ نسبت مادیت کے انتقاد کے۔

(1) یہ بالکل ظاہر ہے کہ ہم علم نفس کو روحانی مابعد الطبیعت کے ساتھ مکمل ربط دے سکتے

~ یعنی عالم ایک چلتی ہوئی کل ہے اور اس کے اجزا ایسا ہی ربط و ارتباط رکھتے ہیں جیسے کل کے پرزے جن کے ملانے سے کل چلتی ہے 12ھ۔

~ یعنی تمام مظاہر عالم خارجی کے جن کو ہم مادی یا جسمانی تصور کرتے ہیں وہ روحانی مظاہر ہیں۔ تمام عالم روح یا ارواح کی جلوہ نمائی ہے یہ سیمیائی نمود بالکل بے بود باقی جو کچھ ہے وہ روح ہی روح ہے 12ھ۔

ہیں۔ایک اعتراض واقعی پیش کیا گیا ہے' کہا گیا ہے کہ کائنات کی ترجمانی سے بذریعہ روحانیت کے شعور کے دوسرے مرکزوں کی توضیح نہیں ہوتی یعنی وہ مرکز جو ہماری ذات سے باہر ہیں وہ بغیر کسی توضیح کے باقی رہ جاتے ہیں بلکہ ان میں توضیح کا امکان ہی نہیں ہے۔لیکن اس کی تو کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ دوسرے اشخاص کے حرکات سے ان کی باطنی حالت پر جو استدلال کیا جاتا ہے اس تمثیل کے نتیجہ کو کیا ضرر پہنچ سکتا ہے۔ہم ان کی حرکات سے ان کے ذہنی وجود پر استدلال کے عادی ہیں اس کے مابعد الطبیعی ترجمانی سے کیا نقصان پہنچتا ہے۔ترجمانی سے واقعات خود نہیں بدلتے ہم صرف ان کو اس لباس سے جو علمی اصطلاحات کا ان پر ہے عاری کردیں گے جن سے وہ ملبس ہیں اور ان کو نیا جامہ روحانیت کے مفروضات سے پہنادیں گے۔لہٰذا جو اعتراضات روحانیت پر کئے گئے ہیں اگر کچھ اعتراضات ہیں تو وہ اٹھائے جاسکتے ہیں اگر وہ اعتراض صرف طبیعات یا علم العلم کے امور عامہ کی جانب سے ہوں۔

(2) دوسرا امر یہ ہے کہ خزانہ تصورات قوانین اور اسالیب کا جن کو علم العلم نے مہیا کیا ہے ان میں کوئی تبدیلی نہ ہوگی روحانیت کے ہاتھوں اس سے کوئی فرق نہیں ہوتا خواہ ہم مادی ذرات کو برقرار رکھیں اور ان میں میکانی ارتباط قائم کریں یا کوشش کی جائے کہ اس نظریہ کی ترمیم ہو اور روحانی مضامین کو ذرات کے مقام پر رکھیں اور ان مضامین میں ان کی اصل ماہیت کو شامل سمجھیں۔کیونکہ اس صورت میں مثل پہلی صورت کے ہم کو وجود تمام تعلقات کا اور حقیقت تمام ضوابط کی تسلیم کرنا پڑے گی جس کو طبیعی صناعت کے مشاہدات اور محاسبات نے ثابت کردیا ہے۔

6- (3) پس اسی طرح علم العلم کے نقطۂ نظر سے بھی کہا جائے گا۔شعور کا مظہر منجملہ مجموع معطیات تجربے کے ہے۔ذہنی اعمال یا طریقے کی حیثیت سے ہر عینی تجربہ یا احساس ہے یا جذبہ یا تصور۔اور معروضی جانب سے اشیاء کی بعض مکانی یا زمانی صفات ہیں اور نسبتیں تجربات کی ہیں جن کو حسب رسم و عادت منسوب کرتے ہیں صوری تصوات سے مثل مادہ اور توانائی کے۔بس اگر خاص معنی لئے جائیں ان اصطلاحات کے اس طرح کہ بجائے مادی کے ایک روحانی وجود رکھ دیا جائے تو بجائے مقادیر کے جو وصف سے عاری ہیں ہم کو ایک قابل تعریف مظروف اپنی مکمل حقیقت کے ساتھ حاصل ہوگا۔یہ سچ ہے کہ ہم دور تک غلطی میں در آئیں گے اس کوشش میں کہ روحانی مابعد الطبیعت کی موافقت کی جائے علم العلم کی تعلیمات کے ساتھ۔ملاحظہ ہو مثلاً یہ بے بنیاد دعویٰ کہ تصوریت مسئلۂ کائنات کے لئے جملہ فلسفیانہ توجیہات کی ایک واضح اور لازمی (!) ابتدا ہے توضیحات کی (دیکھو ف26)۔

ہمارا یہ خیال ہے کہ روحانیت کے امکان کو مان لینا چاہئے؟ اس کا درجہ مادیت سے بالاتر ہے اس لئے کہ اس کی تردید نہ علم العلم سے ہو سکتی ہے نہ متعلقہ علوم یعنی نفسیات اور طبیعات سے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ روحانیت تمام مابعد الطبیعی نظریات پر قابل ترجیح ہے۔ بلکہ برخلاف اس کے جب ہم اس کو بہ تفصیل نظریات میں استعمال کرنا چاہتے ہیں تو بڑی دشواریوں کا سامنا ہوتا ہے۔ اب ہم ان مشکلات کو مختصر طور پر سے بیان کرتے ہیں۔

7- (1) اولاً ہم کو ملاحظہ کرنا چاہئے کہ روحانیت سے ترجمانی علمی مفاہیم کی انتہا سے زیادہ خورد ہے (الف) کوئی چیز ہم کو مجبور نہیں کرتی کہ ہم یہ تعین کریں کہ مادے کے عناصر میں کوئی شے جامد پوشیدہ ہے جو خاص وجود رکھتی ہے چاہئے کہ ہم اپنے ذاتی شعور کی تمثیل سے اس کا ادراک کریں۔ وہ قوتیں جن کو ہم ذات میں مجتمع جانتے ہیں وہ اپنے اوضاع بدلنے سے قائم ہیں۔ ان کے مقامات کی تبدیلی ان انقلابات کی وجہ سے ہے جن کو ہم طبیعی اجرام کی حرکات میں ملاحظہ کرتے ہیں۔ (ب) مزید براں یہ کہ تصور قوت کا اس زمانے میں فضول سمجھا جاتا ہے اور اس کے مقام پر اجرام کی مکانی اور زمانی باہمی نسبتوں کو رکھتے ہیں۔ (ج) بالآخر کسی قریبی اتصال کا پتا نہیں لگتا جو کہ جسمانی تعلقات میں اور ان تعلقات میں ہو جن کو نفسیات نے دریافت کیا ہے وہ تعلقات جو ذہنی طریقے میں دریافت ہوئے ہیں۔ لہٰذا طبیعی صناعت کے نتائج بذات خود نہ تو طبیعی طریقے کی روحانی ترجمانی کا اقتضا کرتے ہیں نہ اس پر دلالت کرتے ہیں۔

(2) ایک اور مشکل سے اس طرح سامنا ہوتا ہے جب ہم ذہنی وجود کا جس کو روحانیت مادی عناصر سے منسوب کرتی ہے کوئی صاف اور واضح بیان دریافت کرنا چاہتے ہیں۔ لائبنز کہتا ہے کہ استعداد استحضار (یا تمثل یعنی تصور) کی اندرونی حیثیت طبیعی آثار کی ہے۔ شاپنہار کہتا ہے کہ یہ ارادہ ہے جبکہ ایک تیسری رائے کے موافق پورا سلسلہ ان واقعات کا جو ہمارے شخصی تجربے میں ظہور کرتے ہیں ضروری تغیرات کے بعد طبیعی اجسام اور ان کے اجزا کی طرف منتقل ہو جانا چاہتے ہیں اس موقع پر پھر طبیعی علوم کے تصورات سے ہم کو کوئی دلیل ایسی نہیں مل سکتی کہ ان سب امکانات سے جن ذکر ہوا کوئی ایک ضرور تا صحیح ہو اور فی الواقع ویسا ہی ہو۔

8- (3) نہ علم نفس سے کوئی تائید روحانیت کے مفروضے کی ملتی ہے۔ علم نفس کی تعلیم یہ ہے کہ ہماری شخصی ذہنی حیات ربط رکھتی ہے ایک انتہا سے زیادہ پیچیدہ جزو سے بدنی نظام کے۔ نہ یہ کہ مادی سالمات جسم میں اس طرح ہیں جیسے صندوق میں کسی چیز کو ترتیب وار لگا کے بند کرتے ہیں۔ جدید عضویاتی نفسیات مقام شعور یا ذہن کو کسی نقطہ میں نہیں تجویز کرتے نہ کسی خلیہ دماغ میں۔ فوری حالتیں ذہنی طریقے کی (سبر ٹبرم) مقدم دماغ کے مختلف حصوں میں جاگزیں ہیں غالباً

دماغی غلاف میں لہذا نہ کوئی ایسی نظیر موجود ہے نہ کوئی تمثیل اس رائے کی تائید میں کہ ہر ذرہ ایک ذہنی وجود کا مظہر ہے۔ اس قسم کا جس سے ہم واقف ہیں انسانی شعور میں۔ اور اگر ہم تنزل کریں بالمقابلہ نفسیات میں ادنیٰ ترین ہمواری پر حیوانی حیات کے۔ اس مقام پر ذہانت کے آخری سراغ کا شبہ ہوسکتا ہے یا احتمال پایا جاتا ہے۔ پھر اس محل پر ہم کو ٹھہرنا پڑے گا خلیہ یا خلیہ کے مرکز پر۔ اس پر کوئی برہان قائم نہیں ہے کہ ہم شعور کے مفروضہ اثر کو ذرہ¹ میں جگہ دیں۔ اب رہی غیر عضوی کائنات یعنی جمادات (یا ایسی اور چیزیں جن میں عضوی نظام نہیں تجویز ہوسکتا۔ مثلاً پانی آکسیجن ہائیڈروجن وغیرہ) وہ قوت جس نے علمی فیصلے کرنے کی تربیت پائی ہے اور ممارست کی ہے اس کو تجربیات سے کوئی وجہ موجہ نہیں مل سکتی کہ غیر عضویات میں ذہنی صفات تجویز کئے جائیں۔

(4) بالآخر علم العلم سے نہ روحانیت² کی تائید میں واقعات ملتے ہیں نہ دلیلیں۔ علم العلم کی رو سے ذہنی وجود صرف ایک حیثیت ہے تجربے کے اساس کی خواہ کیسی ہی تکمیل کے ساتھ یہ مطابق ہو ان کے وصفی مظروخات سے۔ بلاواسطہ (بخط مستقیم) امر واقعی تجربے کا وہ محض³ موضوعی یا ذہنی نہیں۔ مزید براں یہ ہے کہ روحانیت نے دوامر معقولات میں تسلیم⁴ کر لئے ہیں۔

(ا) مستقل وجود ذرات کا یعنی مادے کا مان لیا گیا ہے جو کہ معروضی (خارجی) مظاہر کا اصل اصول ٹھہرایا گیا ہے۔ (ب) روحانیت کا ادعا ہے کہ مفروضی حقیقتیں روحانی یا ذہنی ہیں اپنی ماہیت کے اعتبار سے۔

ادبیات

ای وافروٹ لی نوویوا سپر یچویلزمی E. vacherot Lenonveau Spiritualisme مطبوعہ 1884۔ اس کتاب میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ روحانیت کی بنیاد فلسفۂ طبیعات پر قائم کی جائے اور اس کی حقیقت ثابت کی جائے۔ انتقادی بحث سے فلسفہ کے دوسرے فرقوں کے۔

---

¹ اس کی کوئی وجہ موجہ موجود نہیں ہے کہ ہم ذرہ کے شعور کے قائل ہو جائیں 12

² یعنی عضویات یا مادے کی شرکت ان کے ساتھ لازمی ہے 23

³ یعنی ان پر کوئی برہان نہیں قائم کی 11

⁴ روحانیت کو کبھی مثالیت (تصوریت) بھی کہتے ہیں یہ کچھ اس وجہ سے کہ علم العلم کی تصوریت اور مابعد الطبعی روحانیت میں نہایت قربت ہوگئی ہے خود ہمارے زمانہ میں روحیت اپنے کو Spiritism کو شریف تر اور عمدہ تر لقب روحانیت کے تحت میں لانا چاہتی ہے۔

اثنینیت

1- اثنینیت ذہن کو موضوعی اور مادے کو معروضی دو جداگانہ موجود تجویز کرتی ہے۔ یہ انسانی عقل سلیم سے نکلتی ہے اور مسیحی تحکمیت سے قرون وسطی کے اور اس زمانہ کے بھی اس کا ظہور فلسفہ کی تاریخ میں نسبتاً قدیم تر عہد سے ہے۔

انکساغورث قبل سقراطی عہد میں مذہب اثنینیت کے ماننے والوں سے مشہور ہے وہ ذہنی اصل اور بے شمار مادی عناصر میں امتیاز کرتا ہے۔ ذہن سے اس چیز میں جو بذات خود جامد اور غیر منتظم مواد تھا ترتیب اور حرکت پیدا ہوئی۔ ذہن کے اوصاف استقلال ذاتی بساطت استغنا اور عینیت میں قدیم حکما سے دو اور جلیل الشان حکیم اثنینیت کے ماننے والے تھے افلاطون مادہ ہیولی کو ائیدوس (Eisos) مثال (عقل) سے امتیاز کرتا ہے معدوم کو موجود سے اور خلا کو ملا (جس میں سب کچھ بھرا ہوا ہے) سے محسوس خصوصیت سے ایسی حقیقت رکھتا ہے جس کا ظہور جنسی مثال میں ہوتا ہے۔ ایک اور فرق بھی ہے یہ فرق قدر و قیمت کا ہے جو ان کے درمیان واقع ہے جس نے مابعد الطبیعی فرق کو بالکل نمایاں کر دیا ہے۔ ہم ارسطا طالیس میں یہی تضاد پاتے ہیں اگرچہ تفریق اس کے حدود (اصطلاحات) کی ایسی جدت یا اصلیت نہیں رکھتی جس کو ہم افلاطون میں ملاحظہ کرتے ہیں۔ ارسطا طالیسی خیال مادے اور صورت کے تصوروں سے ظاہر کیا گیا ہے۔ ہر فرد (شخص) جو کہ جوہر ہے جب بالفعل یا اعیان میں پایا جاتا ہے تو وہ صورت پذیر یا بنا ہوا مادہ ہے (یعنی صورت مع مادہ جس کو اس فلسفہ میں جسم کہتے تھے)۔ مادہ محض یعنی بذات خود وجود کی قابلیت نہیں رکھتا نہ سوائے خدائے تعالیٰ کے کوئی خالص صورت ہے۔ دو تعین ایک دوسرے سے نسبت امکان اور تحقق کی یا بالقوۃ اور بالفعل کی (ڈیونامن حرکت اور انرجی) چنانچہ ذہن کی تعریف یہ ہے کہ وہ استعداد (Entelechy) یا تحقق (یعنی حقیقت میں پایا جانا) جسم کا ہے۔ خدا خالص صورت

یعنی ایک وہ جو کوئی وصف نہیں رکھتی اور دوسری وہ جو صلاحیتوں سے مالا مال ہے 12۔

جنسی مثال، یہ افلاطون کے فلسفہ میں وہی چیز مراد ہے جس کو مشائین یعنی ارسطا طالیس کے حامی صورت جسمیہ کہتے ہیں یہ وہ صورت کلیہ ہے جو ہیولی کے ساتھ مل کے حقیقت جسمیہ ہو جاتی ہے 12ھ۔

ہے (مسلمان خدا کو نہ جوہر کہتے ہیں نہ صورت وہ ان سب سے بالاتر ہے۔ لیس کمثلہ شیٔ اس کی سی کوئی چیز نہیں ہے اس کو کسی کے ساتھ تشبیہ بھی نہیں دے سکتے 12ھ) اور نو دس عقل افلاطون کے مذہب کے موافق بھی اور ارسطاطالیس ؎ کے نزدیک بھی انسان کی تمام قوتوں سے بالاتر مانی گئی ہے۔ اسی پر لافانیت محمول ہوتی ہے۔ یعنی عقل لافانی ہے۔ فلسفہ عہد وسطیٰ میں اثنینیت مابعد الطبیعت میں اور اخلاق میں بھی۔

2- قدیم اور جدید اثنینیت میں بہت بڑا فرق ہے۔ قدیم فلسفہ کی اثنینیت میں جسم اور مادے کو منجملہ متعدد صحیح تضادوں کے حدیں ایک تضاد کی ہیں ان کا استعمال صرف اس لئے ہے کہ عام تضاد (تقابل) مادہ اور جسم کا ان کے ذریعہ سے نمایاں کیا جائے۔ ان کا رشتہ جو کچھ ہوا اثنینیت میں شامل نہیں ہے کسی خاص صفت یا معنی کے اعتبار سے ان دونوں سے اثنینیت کا اظہار نہایت ہی اہم حیثیت سے ہوتا ہے۔ ڈی کارٹیس بانی جدید اثنینیت کا ہے اور ایک فرد مثالی ہے جدید فلسفہ کی اثنینی مابعد الطبیعت کی نمائندگی میں۔ یعنی اس نے اثنینیت کو فلسفۂ جدید میں ایک عمدہ اسلوب سے ملا کر بیان کیا ہے۔ وہ تصوری فرق جو جسم اور ذہن میں ہے اسی کو ڈی کارٹیس نے مابعد الطبیعت میں اصل اصول قرار دیا ہے۔ 'جسمانی' عموماً امتداد (طول و عرض و عمق) سے موصوف ہے اور ذہنی خاصہ یا جوہر عقل ہے۔ پس دو جوہر موجود ہیں ایک وہ جو ابعاد رکھتا ہے یعنی ممتد ہے دوسرا علم یا شعور رکھتا ہے یہ دونوں بجائے خود مستقل وجود رکھتے ہیں مگر ایک دوسرے کے لئے لازم

؎ ارسطاطالیس کے مذہب کا مختصر حال محقق کے اس قطعہ سے بالکل واضح ہو جاتا ہے۔

موجودہ منقسم بدو قسم است نزد عقل — یا واجب الوجود و دیا ممکن الوجود
جسم و دو اصل او کہ ہیولےٰ و صورت اند — پس عقل و نفس ایں ہمہ را یاد گیر زود
نہ قسم شد عرض تو بداں ایں دقیقہ را — المال بحث جوہر عقلی بمن نمود
کیف و کم و اضافت این و متیٰ و وضع — پس فعل و انفعال دگر ملک انچہ بود
پس واجب الوجود از ینہا منزہ است — کو ہست و بود و باشد و لیکن نہا ہمہ نہ بود

خلاصہ یہ ہے کہ جواہر پانچ میں قسم اور اس کی دونوں اصلیں یعنی ہیولی 2 اور صورت 3 عقل 4 نفس 5 غرض نو ہیں۔
کیف 1 صفت Quality کم 2 Quantity مع اپنے اقسام متصل اور منفصل وار متصل میں قار اور غیر قار اضاخت 3 Relation این 4 کہاں Where یعنی مکان متے 5 کب When یعنی زمان وضع 6 (Position) فعلؔ Action کا 8 انفعال Prasion ملک 9 Possession یہ دسوں مقولات عشر کہلاتے یعنی ایک جوہر اور نو غرض 12 ہادی۔

وملزوم ہیں التزام جانبین سے ہے۔ رہی یہ بات کہ ایسے دو غیر مماثل جوہروں میں کیونکر تعلق ہو سکتا ہے اس کو دی کارٹیس نے نہیں سمجھایا۔ اس کے بعد جو حکما گزرے انہوں نے کوشش کی کہ اس کے فلسفہ کے اس فتور کی خانہ پری کر دیں۔ منجملہ اہل اتفاق (آرنلڈ گیولی نکس 1669) خصوصیت کے ساتھ ذکر کے قابل ہے اتفاقیت ایک حقیقی ربط وارتباط درمیان ایسے موجودات کے تجویز کرتی ہے جن میں اصلاً ایسا فرق کرنا ممکن ہے۔ ارتباط کا ظہور خدا کی ذات کا فعل ہے (مشیت الٰہی) (Concursu Dei) لہٰذا جو تصورات ہم کو ہوتے ہیں ان کا ادراک ہم کو اس طرح ہوتا ہے کہ عالم خارجی سے ہمارے آلات حواس متاثر ہوتے ہیں ان کی صورت بخشی درحقیقت منجانب اللہ ہوتی ہے اشیاء مادی کے موافق اور حرکات ہمارے بدن کے جو کہ بظاہر ارادی معلوم ہوتے ہیں ان کا نظم خدا ہی کی طرف سے ہے ہماری ذہنی بصیرت کے موافق۔ ذہن اور جسم سے ہر ایک ایک عارضی یا اتفاق علت تغیرات کی ہے جو ایک سے دوسرے میں ہوا کرتی ہے۔ یہ علل اتفاقیہ ہیں۔ یہ دونوں حقیقی علت کے کام کرنے کے موقع اور محل ہیں۔ سبب حقیقی خدائے تعالیٰ کی ذات ہے۔

قابل ملاحظہ ہے کہ اس زمانہ سے اب تک، علاوہ ان لوگوں کے جو زمانہ حال میں فلسفۂ عہد وسطیٰ کے نمائندے ہیں ایک نے بھی زوردار بحث نظریۂ اثنینیت کی حمایت میں نہیں پیش کی۔ اس زمانہ میں یہ مطمح نظر بالکل رد کر دیا گیا ہے اور غیر معتبر مانا جاتا ہے باہمی ربط وارتباط کے مسئلہ کیلئے ناکافی ہے۔ عام نظر سے ابھی تک کوئی اس کا مدمقابل نہیں ٹھہرا سوائے مادیت کے اور ہم کو یہی نتیجہ نکالنا چاہئے اس طرز عبارت پر نظر کرتے ہوئے جس کو وہ عموماً استعمال کرتے ہیں (دیکھو ف 9-16) خواہ احتیاط کے ساتھ خواہ بلا احتیاط کہ یہی غالب رائے ہے تجربی ممارست میں علم بنفس اور طبیعی صناعت میں بھی۔

3- یہ فرق خیال کے رجحان کا فلسفہ میں خاص علوم میں اور عامیانہ خیالات میں قطعی اور آخری فیصلہ نہیں مانا جا سکتا جب تک وہ علت اس کی جو بیان کی جاتی ہے۔ اثنینیت سے مسئلہ کسر و انکسار باہمی کا ناقابل حل ہونا منطقی صورت میں اور واقعات کی صحیح توجیہ قطعاً ثابت نہ کی جائے اس طور سے کہ گنجائش سوال کی باقی نہ رہے۔ یعنی جب تک کہ مسئلہ ارتباط باہمی کا حل اثنینیت کے اصول سے ناممکن نہ ثابت کیا جائے اور یہ ثبوت منطقی صورت میں ہو اور واقعات کی ترجمانی قابل وثوق ہو اور شک وشبہ کی گنجائش باقی نہ رہے۔ اثنینی مسلک کی توضیح میں یہ سخت مشکل بیان کی جاتی ہے کہ قانون علت ومعلول کا اطلاق ضرورتاً ایسے دو غیر مماثل طریقوں میں ناقابل استعمال ہے۔ لیکن ہم یہ پوچھیں گے کہ کیا علت ومعلول کی وصفی مماثلت فی الواقع ضروری مقدمہ ہے علت و

معلول کے ارتباط کا اور جب تک علت اور معلول میں اوصاف مشترک نہ ہوں کوئی ایک دوسرے کی علت نہیں ہوسکتا۔ اور جواب ظاہراً یہ ہوگا کہ قانون تعلیل تو اس بارے میں کچھ نہیں کہتا کہ ایسے طریقوں میں جہاں علت ومعلول کا ربط مماثلت ہونا چاہئے یا نہ ہونا چاہئے بلکہ پہلے تو نزاع ذہنی آثار میں جس طرح بلکہ ان کی پہلے نزاع کرنا غیر مماثل طریقوں پر اصول علیت کے اطلاق سے اور پھر اسی بنیاد پر انکار کرنا جسمانی اور ذہنی آثار کے ارتباط سے جس طرح مسلک اثنینیت میں ان کی تعریف کی گئی ہے۔ یہ دور ¹صریح ہے۔ کیونکہ جسم اور ذہن ہی سے عدم مماثلت کی مثال ملتی ہے اس لفظ کے معنی مقصود کے مطابق۔

خود ذہنی آثار کے باب میں اور کوئی اعتراض نہیں اٹھایا گیا کہ ان میں علیت کا ارتباط ہے۔ بہ مقابلہ جسمانی طریقے کے۔ یہ ایک عجیب ضابطہ ہے کہ دو غیر مماثل ²جوہر ایک دوسرے سے ربط علیت رکھتے ہیں جسم اور ذہن کے سوا اس کی اور کوئی مثال موجود ہی نہیں ہے اور پھر اس ضابطہ کو صحیح مان لینا صرف اس لئے کہ یہ مثال اس ضابطہ کے تحت میں آسکے۔ تجربی اسباب یہ تجویز کئے گئے ہیں کہ جسمانی اور ذہنی آثار میں موالات ہے یعنی ایک کا دوسرے کے بعد معاً وقوع ہوتا ہے (مثلاً اعصاب کا محرک خارجی مثلاً روشنی سے متاثر ہونا اور معاً اس کے بعد ابصار کا ہونا یہ پے درپے واقع ہوئے اس لئے ایک دوسرے کی علت ٹھہرائے گئے) یا یہ کہ کمیت اور کیفیت کے اعتبار سے آثار میں معادلت پائی جاتی۔ مثلاً اتنی اور ایسی تحریک سے اس قسم کا ادراک پیدا ہوتا ہے۔ (ملاحظہ ہو ف 16-7)۔ اس سے یہ صاف ظاہر ہے کہ محض تغیرات اور اعمال میں علیت کا ارتباط تجویز ہوتا ہے اور اس وقوع میں ترمیم ہوتی رہتی ہے کسی خاص صورت میں چاہئے کہ اس میں مطابقت ہو سمت اور مقدار کے اعتبار سے اگر ان کی علیت کے بارے میں گفتگو کی جائے کہ آیا وہ ایک دوسرے کی علت ہوسکتے ہیں یا نہیں۔ مگر سببی مساوات کو نوئی مماثلت اور عدم مماثلت سے کوئی کام نہیں ہے ہم کو جسمانی اور ذہنی طریقوں میں فعل وانفعال کا یقین ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ شدید احساس آنکھ، حس

---

¹ دور اس لئے کہ نزاع کا فیصلہ تو ہوا نہیں نہ امکان ثابت ہوا نہ عدم امکان پھر اس سے انکار کرنا بے بنیاد ہے 12۔

² دو غیر مماثل جوہر یعنی جسم اور ذہن ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں اس کی کوئی اور مثال موجود نہیں ہے جس نے غیر مماثل جوہروں کا ارتباط تسلیم کیا ہے وہ اسی ایک مثال سے کلیہ اخذ کرتا ہے اور اس کلیہ کو پھر جسم اور ذہن کے ارتباط پر جاری کرتا ہے یہ امر فلسفہ کی تاریخ میں عجیب وغریب ہے جس کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے۔ بظاہر تو اس تجویز میں دور صریح معلوم ہوتا ہے اول تو ایک مثال سے کوئی کلیہ نہیں بنایا جاسکتا پھر اس کلیہ کو اسی مثال پر جاری کرنا یہ نیا لطیفہ ہے 12ھ۔

کی سخت تحریک کے بعد ہوا کرتا ہے اور جیسا ارادہ مضبوط اور قوی ہوتا ہے ویسی ہی قوی حرکت بھی حادث ہوتی ہے اور ہمارے اس یقین پر ذرا سا اثر بھی نہیں پڑتا اس تفاوت سے جو کہ درمیان تحریک اور احساس کے ہے یا قصد اور حرکت میں بلاشک وشبہ پایا جاتا ہے۔

4- اس رائے کی حقیقت ایک اور طریقے سے بھی ثابت ہوسکتی ہے افعال مادی اور جسمانی عالموں کے قطعی ثبوت دیتے ہیں مختلف درجوں کی وصفی مماثلت کا لیکن اس کے مطابق اس اعتماد کے درجوں میں قانون نہیں پایا جاتا جس اعتماد سے ہم ان کو قانون علت ومعلول کے تحت میں لاتے ہیں۔ میکانی اور برقی اور کیمیائی ان سب طریقوں میں علیت کا ارتباط ہے نہ کوئی ایسا بڑا فرق درمیان جذبات اور تصورات اور ارادیات کے ہے جو علم نفس کے ماہر کو ان میں ارباط علیت کے تجویز کرنے سے مانع ہو۔ صحیح اعتراضات اکثر اٹھائے گئے ہیں نفسی طریقے کے باہمی ارتباط کے لاف نفسی یعنی اصول نفسی علیت کے خلاف لیکن اس کا سبب یہ نہیں ہے کہ ان کی اصلی مشابہت کے بارے میں کوئی کلام ہے بلکہ صرف یہ اعتراض ہے کہ قانون مساوات کا اطلاق عالم شعور پر جائز نہیں ہے چنانچہ ہم اثنینیت کے خلاف اس قابل تعظیم حجت کی صحت میں کلام کریں گے اور ہم سے علیت کی کل کے پرزوں (جوڑوں) کے بارے میں پوچھا جائے گا کہ یہ بتاؤ کہ علت سے معلول کیوں پیدا ہوتا ہے تو ہم ہیوم اور لوبز کی طرح یہ جواب دیں گے کہ ہم سے یہ مطالبہ ناجائز ہے علیت کے قانون کا کام کرنا ہر مقام پر ہم سے پوشیدہ ہے حتیٰ کہ مادی مملکت میں بھی جہاں اس کا کام کرنا بالکل بدیہی اور واقعی ہے۔ ہم کو یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ یہ اعتقاد کہ علت معلول کو پیدا کرتا ہے اس فقرہ کے ضمن میں مابعد الطبیعی ترجمانی تجربی واقعات کی ہے جو کچھ تجربے سے معلوم ہوتا ہے وہ صرف موالات آور مساوات ہے۔

کبھی اثنینیت پر حملہ کیا جاتا ہے عمل العلم کی تصوریت (دیکھو ف 26) کے مطمح نظر سے اس بنیاد پر کہ اثنینیت اس واقعہ کو چھوڑ دیتی ہے اور اس کا لحاظ نہیں کرتی کہ جو چیزیں مادی کہلاتی ہیں وہ صرف تصورات کی صورت میں دی ہوئی ہیں۔ ہم یہاں اس بیان کی غلطی کو مفصلاً نہیں ثابت کر سکتے۔ بہر طور اس قدر کہیں گے کہ یہ بیان حجت کی حیثیت سے نہ روحانیت کے لئے مفید ہے

ـــــــــــ

ؔ موالات دو حادثوں کا پے در پے ہونا مثلاً ابر کا آنا اور بارش مساوات سے مراد ہے علت کا معلول کے حدوث کیلئے کافی ہونا مثلاً چھوٹا سا ٹکڑا ابر کا جل تھل نہیں بھر سکتا ہے۔ یا اس سے بھی واضح مثال ایک سیر ایک پلہ ترازو میں ایک من وزن کو نہیں اٹھا سکتا۔ ان دونوں صورتوں میں علت موجودگی ہے مگر معلول کے معادل نہیں ہے 12ھ۔

نہ اثنینیت کے لئے مضر (دیکھوف 17-6)۔

5- علم نفس کو کوئی نزاع مابعد الطبیعت اثنینیت سے نہیں ہے۔ یہ واقعات کے لحاظ سے کافی واضح ہے کہ حکمائے مابعد الطبیعی جب نفسیات کے مضامین سے بحث کرتے ہیں تو وہ فرقوں کی اثنینیت کی اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں۔ طبیعی صناعت کی صورت جداگانہ ہے۔ یہ مفروضہ کہ دو مختلف جوہروں میں فعل وانفعال واقع ہوتا ہے یا کم از کم یہ کہ وہ بجائے خود مستقل طریقے ہیں۔ اس امر سے بظاہر جدید صناعت کے ایک بنیادی قانون سے تصادم ہو جاتا ہے یعنی قانون ■ توانائی۔ اس قانون کو ہم (دیکھوف 16-7) میں بیان کر چکے ہیں جب ہم مابعد الطبیعی مادیت کا انتقاد کر رہے تھے۔ اور یہی اعتراض ویسی ہی قوت سے اثنینیت کے مخالف بھی ہے۔ لیکن ہم کو یاد رکھنا چاہئے کہ مادیت ذہنی اعمال کو طبیعی یا جسمانی سے نکالتی ہے یعنی خالص ایک طرفہ موقوفیت ذہن کی مادہ پر تجویز کرتی ہے جبکہ اثنینیت تفاعل (بطور لازم ملزوم) قرار دیتی ہے (یعنی ایک دوسرے پر موقوف ہے اور یہ دوسرا اس سے پہلے پر) لہٰذا یہ مشکل بالکل ویسی نہیں ہے۔ ہم کو معین کرنا چاہئے جس طرح جدید علم نفس نے مقرر کیا ہے کہ ذہنی اور مادی طریقوں میں مساوات ہے۔ یہ تسلیم کر کے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مقدار توانائی کے مطابق ہے اس کی جگہ پھر انقلاب واقع ہوگا ذہنی توانائی کا مادی توانائی کی ایک نئی صورت میں۔ اس سے کوئی فرق نہ ہوگا خواہ ایک مقدار ذہنی یا انرجی کی مغشوش ہو جائے مادی طریقۂ عمل میں خواہ نہ ہو اس طرح سے قانون بقائے توانائی بالکل ہی متاثر نہ ہوگا۔ ہم کو بالآخر موالات یعنی پے در پے واقع ہونا ذہنی اور جسمانی طریقے کا ماننا پڑے گا۔ بے شک ہم ایسا کریں گے بغیر اس کے کہ کسی واقعۂ تجربی کے منافی کوئی امر واقع ہو یا ایسے کسی امر کے خلاف جو تجربی صناعت میں مطلوب ہے۔ بس ہم اثنینیت کو بالفعل ایک ممکن صورت تجربی واقعات کی مابعد الطبیعی ترجمانی کی سمجھ سکتے ہیں جس سے کسی صناعت کے منافی کوئی امر نہیں واقع ہوتا۔

واحدیت

اس میں ذرا بھی شبہ نہیں کہ واحدی نظریہ کائنات اس زمانے میں عموماً تسلیم کیا جاتا ہے خواہ اہل صناعت کے حلقے ہوں خواہ علمائے نفس ہوں خواہ علمائے مابعد الطبیعت اس کی دو خاص صورتیں ہیں۔ یا تو ذہن اور مادہ دو رخ ہیں ایک ہی موجود کے جو موجود ان دونوں سے بنا ہوا ہے یا یہ دونوں اسلوب فرد واحد موجود کے دو ظہور ہیں جو بذات خود ان دونوں سے جدا ہے۔ ہم ان دونوں صورتوں کو عینی اور مجرد واحدیت کہہ سکتے ہیں۔ مجرد واحدیت کی پھر دو تقسیمیں ہوتی ہیں اس اعتبار سے کہ اس فرد واحد کی صحیح تعریف ہو سکتی ہے یا بالکل نامعلوم ہے۔ علاوہ واحدی مابعد الطبیعت کی ان تین مستقل صورتوں کے ہم اصطلاح واحدیت کو عام گفتگو میں مادیت کے مساوی پاتے ہیں۔ دوسری جانب کبھی کبھی یہ فقرہ 'روحانی واحدیت' بھی گوش گزار ہوتا ہے۔ یہ فرق لفظ کے استعمال کا کچھ اس وجہ سے ہے کہ کلیتہً 'واحدیت' اور 'فردیت' میں امتیاز نہیں کیا گیا۔ (دیکھو ف 3-14) پس یا تو یہ دلالت کرتا ہے ایک مخصوص وصفی تعریف پر وجود کی یا محض تعداد اصول کی جو اس تعریف کے لئے صرف کئے گئے ہیں ان پر دلالت کرتا ہے۔

(1) عینی واحدیت سب سے قدیم مابعد الطبیعی نظریات سے ہے اس قسم کا وقوع حیاتیت [1] animism (ہائی لوزوازم) hylozoism ہیولائیت [2] ایک قسم کی اثنینیت کی صورت میں قدیم نسلوں میں پائی جاتی تھی۔ جس طرح ہر فرد انسان ایک نفس رکھتا ہے اسی طرح

---

[1] حیاتیت یعنی آثار حیات نفس مجرد عن المادہ کی کارستانی ہے 12۔

[2] ہیولائیت سے یہ مقصود ہے کہ عالم کی تکوین ہیولیٰ اولیٰ سے ہوئی ہے۔ ہیولیٰ یونانی میں مادے کو کہتے تھے۔ دراصل اس لفظ کے معنی ناتراشیدہ لکڑی کے ہیں ارسطاطالیس علل اربعہ کو ایک تخت کی مثال سے بیان کیا کرتا تھا جس میں لکڑی مادہ یا علت مادی ہے بخار علت فاعلی تخت کی صورت جو بخار کے دل میں تھی جس کے مطابق اس نے تخت کو بنایا علت صوری اور جب بن کے تیار ہوا تو اس پر جلوس کرنا علت غائی ہے علت غائی وہ خیال ہے جو نجار کے دل میں تھا یعنی کام کی غرض اور جب تخت بن گیا تو علت غائی وقوع میں آئی پس علت غائی ایک جہت سے یعنی جبکہ ذہنی تھی تو تخت کے بن جانے کے بعد جو وقوع ہوا یعنی جلوس وہ معلول ہے یہاں علت اور معلول کا فرق قابل غور ہے 12۔

کل عالم کی بھی ایک نفس یا روح ہے۔ یہ تمثیل انسان سے ماخوذ ہے۔ خفیف سی پہچان نہ تو اس فرق کی موجود ہے جو کہ میکانی [3] یکسانی اور نفسی وحادی کے عمل میں ہے نہ کوئی اعتقاد علت و معلول کے سلسلۂ متناہی کا پایا جاتا ہے۔ آدمی کا خود بخود کام کرنا ایک فاعل مختار کی حیثیت سے فطرت سے بھی منسوب کیا گیا ہے اور ہر قسم کے طبیعی آثار خواہ مخواہ اس نظریہ پر صرف کئے جاتے ہیں کہ یہ آثار حسب مرضی کام کرتے ہیں اور جملہ حرکات خود بخود حادث ہوا کرتے ہیں۔ ان ایجادات کی کوئی غرض وغایت سوائے اپنی مرضی کے کچھ نہیں ہے۔ گویا فطرت بھی انسان کی طرح ایک خود مختار کام کرنے والی ہے۔ ہیولائیت بھی قدیم حکمائے یونان کا مسئلہ ہے۔ یہاں بھی ایک ابتر اور پریشان غلط واحدیت اور اثنینیت کے خیالات کا پایا جاتا ہے۔

2- اس اعیانی واحدیت کے مسلک کی ترتیب وتدوین کی کوئی کوشش نہیں کی گئی اس عہد کے بعد یعنی جب ترقی اور تکمیل فلسفہ کی ہوئی یہ عہد بھی اس مسئلہ کی تدوین سے خالی ہے۔ جب انسانوں نے اجسام آلیہ یعنی حیوانات ونباتات اور غیر آلیہ یعنی جمادات وغیرہ میں فرق کیا۔ اور ان دونوں کے مقام جدا جدا قرار دیئے اور یہ امر طے پایا کہ مادی افعال کی یکسانی اور ایک انداز پر واقع ہونا جداگانہ صورت رکھتا ہے نفسی اعمال کی یکسانی سے اور ذہن کی موجودگی وہیں سمجھیں گے جہاں شعور پایا جاتا ہے۔ اس عہد سے حیوانیت اور وہ بیکار عموم ذہن کے عالم کے لئے تجویز کرنے کا غائب ہوا اور اس کی جگہ دوسرے مابعد الطبیعی نظریات وجود نے لے لی۔ جس کی نوعیت قدیم مابعد الطبیعت سے اختلاف رکھتی تھی۔ کہیں کہیں اس کے اشارے ملتے ہیں مثلاً جب ماوین ذہن اور مادہ کے اتحاد کو اسی ہمواری پر رکھتے جس پر مادہ اور قوت (فورس) رکھے گئے ہیں۔ لیکن یہ آثار پریشان سرسری انظار کے ہم کو اس اعلان سے باز نہیں رکھ سکتے کہ اعیانی حیوانیت متاخرین کے فلسفہ سے عملاً مفقود ہو چکی ہے۔ واقعی یہ نظریہ مسئلہ کا حل نہیں ہے بلکہ محض بیان ہے۔ مادی اور ذہنی وجود کے متحد ہونے سے اس کو واسطہ ہے اور جس کی تائید اس کا کام ہے وہ اس سے زیادہ نہیں ہے کہ وہ ایک مفروضہ تجربی تعامل ہے درحقیقت توضیح اس تعامل کی خاص کام ہے۔ جس کی طرف مابعد الطبیعت کو اپنی پوری قوت صرف کر دینا چاہئے۔ حیوانیت کو ایک درمیانی گزرگاہ سمجھنا چاہئے نہ کہ کوئی کامل نظام۔ اس معنی سے اب تک ایک طور خاص کی قبولیت اس کو حاصل ہو سکتی ہے۔ جس

---

[3] یعنی عالم کی چلتی ہوئی کل جو ایک ہی طور سے چلتی رہتی ہے اور نفس انسان مثلاً جو دوائی پر اپنی ذات کے عمل کرتا ہے ان دونوں کوئی فرق نہیں کیا گیا نہ اس پر غور ہوا کہ سلسلہ علل واسباب ایک اصل پر ختم ہو جاتا ہے یا نہیں 12ھ۔

طرح فیکنر اور ونڈت کی تصنیفوں میں اس کو حاصل ہوئی ہے۔ جبکہ یہ فلسفی کہتے ہیں کہ ذہن اندرونی وحدت ہے جس کو خارج میں ملاحظہ کر کے ہم جسم کہتے ہیں۔ اور ذہن اور بدن کی اس طرح تعریف کرتے ہیں کہ وہ مختلف پہلو ایک ہی موجود کے ہیں اور یہ دونوں مل کے اس موجود کو شامل ہیں۔ یہ توضیح عینی واحدیت کی ہمارے سامنے ہے جب ہم ان کی کتاب کا اور آگے مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو ایک نظریہ ملتا ہے کہ ذہنی وجود ایک جامع مظہر اشیا کی اس وحدانی حقیقت کا ہے اور اس طرح ہم حیوانیت کا انقلاب روحانیت میں مشاہدہ کرتے ہیں۔ (دیکھوف 17-4)

3- (2) مجرد واحدیت نے فلسفیانہ نظاموں کی تدریجی تکمیل میں بہت بڑا کام کیا ہے۔ اسپنوزہ اس کی پہلی عمدہ مثال ہے۔ اسپنوزہ کے نزدیک ایک لامتناہی حقیقت [3] یعنی خدائے تعالیٰ یا علت بذات خود کی صفات بے شمار ہیں۔ ان میں صرف دو صفتوں تک انسان کے علم کی رسائی ہے امتداد [4] اور تعقل۔ انہیں سے ماہر واحد مخصص اطوار سے ظاہر ہوتا ہے۔ پس مختلف اجسام طبعیہ اطوار ہیں وصف امتداد کے اور افراد ذہن اطوار ہیں وصف تعقل کے۔ لیکن چونکہ وجود الٰہی کے بے شمار وصف اور بھی ہیں تو اس کی کہنہ ماہیت ہم کو نہیں معلوم ہو سکتی۔ بس ہم ایک دو صنف (قسم تحتانی) کو حاصل کرتے ہیں (1-مذکورۂ صدر) یعنی مجرد واحدیت جس کے موافق مشترک اساس مادہ اور جسم کا صحیح طور سے ناقابل تعریف ہے۔ بنابراس نظریہ کے بے شک تعامل (باہمی فعل وانفعال) نہیں ہو سکتا صرف موازات [5] اور جوابی اعمال وافعال بعینہ ایک ہی طور کے ہیں جو عالم جسمانی میں واقع ہوتا ہے۔ اسی کے مطابق عالم ذہن میں بھی وقوع حوادث کا ہوتا ہے۔ اس معنی سے اسپنوزہ کے مشہور مقولہ کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر سانحہ اپنے کامل مفہوم کے لحاظ سے ایک عمل ہوتا ہے جس کا اجزاء ایک ہی جوہر میں ہے جو کہ ذات خدا ہے ہمارا ادراک ایسے سانحہ کا ایک طرفہ اور جزوی ہوتا ہے۔

اکثر متاخرین فلاسفہ واحدیت کا یہی رخ کائنات کے باب میں اختیار کرتے ہیں اگرچہ وہ وحدت اولیٰ کی بیشمار صفات کے باب میں کچھ نہیں کہتے مگر وہ اس کی کہنہ ماہیت کو بالکل مضبوطی

3۔ حقیقت کی جگہ وہ لفظ ہے جس کے معنی جوہر کے ہیں ہم مسلمان خدا پر جوہر کا اطلاق نہیں کرتے اس لئے مترجم نے اس کی جگہ پر حقیقت لکھا ہے 12۔

4۔ ہمارے مذہب میں امتداد کو خدائی صفت ٹھہرانا شرک ہے اس لئے کہ امتداد منقسم ہے اور جو منقسم ہے وہ اپنے اجزا کا محتاج ہے اور خدا کا کوئی وصف محتاج نہیں ہو سکتا تعقل بھی خدا کے لئے نہیں کہتے۔ حکمت اور دانائی اور علم یہ الفاظ جائز ہیں 12۔

5۔ دو چیزوں کا برابر ایک انداز پر چلنا یا ہونا جیسے دو متوازی خط 12۔

کے ساتھ نامعلوم قرار دیتے ہیں اور یہ کہ ہم کو اس کی حقیقت کا علم متوازی صورتوں سے اندرونی اور بیرونی واقعات کے حاصل ہوتا ہے۔ ہربرٹ اسپنسر مثلاً واحدی فرقے سے بے لفظ کے اس مفہوم کے لحاظ سے۔ لاادریت (دیکھو ف 4-5) حقیقت اصلی کی تعریف کی تمام کوششوں سے دست برداری ہے فلکر کبھی تو یہ رائے اختیار کرتا ہے کبھی روحانیت کی طرف جاتا ہے۔

4- دوسری صنف مجرد واحدیت کی (اول 1- میں جس کا مذکور اوپر ہوا ہے) زیادہ تر جرأت کا کام ہے اس نے یہ اپنے ذمہ لیا ہے کہ ذہنی اور مادی وحدت کی تعریف کی جائے یا جیسے اس طرح کہنا بہتر سمجھا گیا ہے کہ مثالی (خیالی) اور حقیقی حیثیتوں کی تعریف۔ فلٹ اور شی لنگ اور ہیگل اس کے عمدہ نمائندے ہیں۔ فکٹ مطلق ایگو (میں ضمیر متکلم) (یا باعتبار اس کی اس کے بعد کی اصطلاح کے جس میں سادگی زیادہ ہے) مطلق ایک ہی مبداء ہے جس سے فرد 5 ایگو اور نن ایگو کی تکمیل ہوئی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس فلسفہ کی یہ ایک ہی مابعد الطبیعی اصل ہے۔ شی لنگ دوسری جانب مطلق عینیت (ہوہویت) یا استغنا کو اصلی وجود سمجھتا ہے۔ مطلق کے ذاتی علم سے موضوع اور معروض (ذہن و مادہ) کا تضاد پیدا ہوتا ہے۔ مگر ان دونوں میں سوائے مقداری فرق کے اور کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی کیفی یا وصفی یکسانی کو نہ چھیڑنا چاہئے۔ پس فرد فرد اشیا اس کے امتیازات یا تو تمیں اس مقداری نوع کی بلکہ حقیقی اور مثالی تقابل کو بھی محض صوری یا مقداری سمجھ لینا چاہئے کوئی نوعی اختلاف نہ سمجھنا چاہئے۔ ہیگل جس کو مطلق کہتا ہے وہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک معین صورت ہستی کی ہے۔ مناظرانہ طریقۂ عمل سے یہ تصور بہت جامع ہو گیا ہے اور اس میں متعدد مفہوم مضمر ہیں یہاں تک کہ آخرکار ماہیت مطلق کی یا خدا کی منکشف ہو جاتی ہے جس کی طرف اس اسلوب کی زبردست روانی کھینچ لے جاتی ہے۔ خاص صورتیں وجود مطلق کی فطرت اور ذہن ہیں۔ ایسی ہی رائے نقطۂ نظر پرون ہارٹمان نے زمانۂ حال کا معلوم کیا اور اس کو نکالا جس کے نزدیک مطلق کی صفت عدم شعور ہے۔ لوٹز کو بھی واحدی Monist ہی سمجھنا چاہئے کیونکہ وہ مجمع کمال جوہر (جس کی ضرورت اس لئے ہوئی کہ افراد اشیا میں تعامل یا فعل وانفعال کی توضیح ہو سکے) کو مذہبی مفہوم کے اعتبار سے عین ذات خدا سمجھتا ہے اور اس تصور میں اخلاقی صفات ثابت کرتا ہے۔ اس طرح کہ مبداء اول یعنی وجود اول صرف خلاق ہی نہیں ہے بلکہ اخلاقی بے مثالی بھی اس میں موجود ہے اور وہ راہنمائی کرتا ہے تاریخی تکمیل کی جانب۔

5- مابعد الطبیعی واحدیت کے انتقادی انداز ے تک ذہن کی رسائی کے لئے ہم کو چاہئے

---

5 ایگو انا اور نن ایگو غیر انا۔ یعنی میں اور نہیں میں جس سے ذہن اور مادہ مراد لی گئی ہے 12 ح۔

کہ اعیانی صورت کو بحث سے خارج کر دیں۔ کیونکہ اعیانی واحدیت صرف ایک چھپی ہوئی اثنینیت ہے۔اس سے کوئی حقیقی توضیح اس طریقے کی نہیں ملتی جس میں ذہنی اور مادی میں توافق پیدا ہو سکے۔صرف واقعات کا بیان اثنینیت کی شان سے کسی قدر الگ ہے اگر چہ اس بناوٹ سے ایک شمہ بھی حاصل نہیں ہوتا۔ مجرد واحدیت کی صورت اور ہے۔ دو طور کے آثار کا ایک وجود سے استخراج کرنا خواہ معلوم ہو خواہ نامعلوم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کا اجرائی الوقت یا برمحل ہے اور ان کی موازات زیادہ قابل فہم ؎ ہے۔لہٰذا ہم بھی عنقریب یہ ملاحظہ کریں گے کہ یہ صورت واحدیت کی کیونکر (اور کس حد تک) ایسی ہے یا نہیں ہے کہ ایک کافی اور قابل اطمینان حل اس بڑے مسئلہ کا مہیا کر سکے جو کو خاص صناعتوں نے (نا قابل حل سمجھ کے) چھوڑ دیا ہے۔ہم کو یہ توقع رکھنے کی ضرورت نہیں ہے کہ علم العلم کی جانب سے کوئی اختلاف ہوگا۔علمیات میں تجربے کے اساس کی دو رخی حقیقت کو بالکل مان لیا ہے۔اس علم میں تجربے کی تکمیل ایسے وجود کو فرض کر کے کی جاتی ہے جو دونوں رخوں یا حیثیتوں کی تہ میں ہے تاہم اس کو بے شمار اعتراضوں سے مقابلہ کرنا ہوگا۔ان میں سے بعض خالص منطقی ہوں گے بعض نفسیات کے متعلق اور علمی۔ان میں سے خاص اعتراض کو ہم اس خلاصہ کے جو اس کے ساتھ ملحق ہے درج کریں گے۔

(1) مجرد واحدیت حد سے آگے بڑھ گئی ہے دو بار اولاً تو اس نے ذہنی کرے کو غیر محدود وسعت بخشی ہے دوسرے اس نے فرض کر لیا ہے ایک معلوم یا نامعلوم اتحاد ذہنی اور جسمانی کا۔ تجربہ ان میں سے کسی ایک کے امر کے اختیار کرنے کی بھی ضرورت کو ثابت نہیں کرتا۔ چنانچہ ہم ایک منطقی اعتراض اس نظریہ پر کرتے ہیں۔ایسا اعتراض جو فلسفہ کے قواعد سے اس طرح ادا کیا جاتا ہے کہ ابتدائی اصول متعدد نہیں ہو سکتے۔

(6) - (2) مجرد واحدیت نے ذہن وجسم کے فعل وانفعال کی ترجمانی جو پیش کی ہے نہ وہ سہل ہے اور نہ بدیہی۔مجرد واحدیت سے اس صورت میں مدد لیتے ہیں جبکہ بسیط تصور فعل وانفعال کا صحیح معنی کے لحاظ سے جس کا تجربے سے اشارہ ملتا ہے درست نہیں آتا۔پس واحدیت آخری علاج ہے۔ایک جائے ؎ پناہ ہے اثنینیت کی مشکلات سے بچنے کے لئے اس میں پناہ لی جاتی ہے

؎ یعنی وجود واحد سے دو قسم کے آثار کا پیدا ہونا زیادہ قریب القیاس ہے بہ نسبت اثنینیت کے کہ دو مختلف جوہر جن کی ماہیت ایک دوسرے سے متصادم ہے ان میں تعامل ثابت کیا جائے 12۔

؎ مقصود یہ ہے کہ ذہن و مادہ دو متضاد جوہر ہیں ان میں تعامل تجویز نہیں ہو سکتا اس لئے یہ مان لیا کہ ایک ہی جوہر در حقیقت موجود ہے تا کہ اس دشواری سے نجات ہو 12ھ۔

مگر واحدیت کے اصول سے جو ترجمانی ہوتی ہے وہ واحدیت کے طرفداروں کے خیال سے بہت واضح ہے اور واقعات کے تجربے سے اس کا ثبوت ملتا ہے وہ درحقیقت ایسی نہیں ہے نہ بدیہی ہے نہ واقعات کے تجربے سے ثابت ہوتی ہے۔ فرض کرلو کہ ایک ہی چیز کے دومختلف رخ ہیں یا دو طریقے ظہور کے ہیں لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ان دونوں میں برابر برابر انقلابات واقع ہوا کرتے ہیں (جس کو موازات کہتے ہیں)۔ بداہت عقلی سے ممکن دوشقیں اور بھی ہیں یہ دونوں رخ ایک دوسرے سے بے نیاز ہوں (مثلاً صورت 8 اور وصف یا شدت اور بقا دونوں کسی واقعی تجربے کے اعتبار سے)۔ یا یہ کہ دونوں ایک دوسرے کا عکس ہوں یا عکسی نسبت رکھتے ہوں (جیسے ایک مخصوص حجم کے کرے کے جزوں میں جس میں ایک کا بڑھنا دوسرے کے گھٹنے کے ساتھ ہو اور بالعکس) نتیجہ یہ نکلا کہ کوئی حجت اس پر قائم نہیں ہے کہ ایک خاص قسم کا تعلق جسم اور ذہن کے درمیان ہمارے تجربے میں جس طرح پایا جاتا ہے وہ اس لئے ہو کہ ہم نے مجرد واحدیت کے مسلمات کو مان لیا ہے۔ اور اگر واحدیت کے نظریہ کی تائید واجب ہے ثانوی مفروضات کے ذریعہ سے تاکہ مفروضہ صورت کو ثابت کریں کہ یہی ایک ممکنہ صورت ہے تو یہ زیادہ پیچیدہ ہوجاتی ہے سیدھی سادی اثنینیت سے بھی۔ فکنر اکثر ایک دائرے کی شکل کو کام میں لاتا تھا۔ اس طرح کہ جو دائرے کے اندر ہو اس کی نظر میں دائرے کی صورت جیسی نظر آئے گی وہ اس صورت سے بداہتہً مختلف ہوگی جو دائرے کے باہر والے کو دائرے کی شکل دکھائی دے گی۔ جس میں ہم یہ اضافہ کرسکتے ہیں کہ علاوہ اختلاف نقطۂ نظر کے (کھڑے ہونے کی جگہ جہاں سے دائرے کو دیکھا) اگر کوئی تبدیلی دائرے کے رقبہ یا محیط کی صورت میں ہوگی تو یہ تبدیلی دونوں دیکھنے والوں کے لئے یکساں ہوگی (یعنی دونوں ناظر اس تغیر کو محسوس کریں گے' لیکن اس گنجائش کے دینے پر بھی یہ شکل جس کو بے شک ہم یہ نہیں مان سکتے کہ صرف یہی 9 ایک شکل یعنی دائرہ عموماً واحدیت کا درست اظہار ہے) کچھ بڑا کام نہیں دیتی۔ اس مثال سے مادی اور ذہنی کی مساوات کی کوئی توضیح نہیں ہوسکتی۔ آخر میں یہ کہا جائے گا کہ یہ دعوے کرنا کہ ان دونوں رخوں میں اصلی یکسانی ہے اس دعوے سے وہی مشکلیں پیش آئیں گی جو مساواتی مادیت میں پیش آئی تھیں جس پر اس سے پہلے کی ایک فصل میں بحث ہوچکی ہے۔ (دیکھو ف16-5)

---

8 یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ دونوں حیثیتیں ایک صورت رکھتی ہوں جس قدر ایک میں قوت ہو اتنی ہی دوسری میں جتنی دیر تک یہ باقی رہے اتنی ہی دیر تک وہ بھی باقی رہے 12 ھ۔

9 یعنی واحدیت صرف دائرے ہی کی شکل سے نمایاں ہوسکتی ہے نہ کسی اور شکل سے 12 ھ۔

7- (3) واحدیت کا صرف یہی دعویٰ نہیں ہے کہ وہ ایک فرد ذہن اور حیوانی بدن کی جو اس ذہن سے متعلق ہے ان کی متعینہ نسبت کا بیان ہے بلکہ وہ عام تعلق جو تمام عناصر کائنات کے بیرونی واندرونی رخوں میں پایا جاتا ہے ان سب کا اظہار ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ فرق جو کہ نفسی میں شعور کے اعتبار سے اور جملہ غیر شعوری طریقوں میں ہے تاریخ فلسفہ سے ثابت ہوتا ہے کہ بہت محنت اور وقت سے حاصل ہوا ہے وہ سب بالکل دریابرد ہو جاتا ہے۔ پالین نے بڑی فصاحت سے واحدی مابعد الطبیعات کی طرف سے مرافعہ کیا ہے وہ ذہن کے مفہوم میں عدم شعور کو داخل کرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کرتا۔ اس سے یہ فروگذاشت ہوئی کہ اس طرز عمل میں صناعتی نفسیات بالکل غیر ممکن ہو جائے گی۔ اگر نفسیات کو صناعت ہونا ہے تو چاہئے کہ تجربی استقرائی ممارست کی صورت اختیار کرے۔ وہی توسیع نفسیات کی اس راہ کو بالکل مسدود کر دیتی ہے کہ کوئی صحیح اور درست صورت نفسیات کی پیدا ہو۔

(4) بعض اوقات یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ جملہ واقعات جائز ہو جائیں گے اگر ہم ایک مکمل ذہنی [10] سلسلہ فرض کریں کہ وہ مدمقابل ہو مادی افعال کے اتصال کا مگر ہم نے دیکھا کہ نفسی علیت کے مفہوم میں ایک طبعی مشکل ہے (دیکھو ف 18-4)۔ یہ ایسی مشکل ہے کہ یہ امر مشتبہ ہو جاتا ہے کہ اخیری مقصود نفسی قدر و قیمت کی اس فرضی توسیع سے خیالات میں بھی حاصل ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اگر اندرونی ادراک کے واقعات میں کوئی تعلیلی اتصال نہ دریافت ہو سکے جس طرح وہ تجربے سے معلوم ہوتے ہیں تو اس فقرہ 'ذہنی' کے معنی کو وسعت دینے سے ابتدا ہی سے کوئی امید نہیں ہے۔ ان کی تعریف نہیں ہو سکتی مگر شعور کے واقعات کی تمثیل سے۔

8- (5) لیکن مجرد واحدیت کا تصادم تجربی طبیعات کے تعلیمات سے بھی ہوتا ہے۔ اس مذہب میں فروگذاشت کی گئی ہے اس خط فاصل سے جو نامی اور غیر نامی کائنات کے درمیان ہے۔ اگرچہ کسی نظریہ سے تکمیل کے یہ دونوں ملائے نہیں گئے ہیں (یہ دو جدا جدا عالم ہیں نباتات اور حیوانات ابدان نامیہ میں ہیں اور جمادات اور پانی اور گیسیں وغیرہ اجسام غیر نامیہ میں ہیں)۔ پس یہ ظاہر ہے کہ کوئی ذی شعور موضوع (مثلاً انسان) ذہنی افعال کو ان چیزوں میں نہیں ثابت کر سکتا جو اس کی ذات سے خارج ہیں اور اگر ایسا کرے گا تو تمثیلی حجت ہی کے ذریعہ سے کر سکتا ہے۔ انسان کی اظہاری حرکات اور دوسری مخلوقات کے اظہاری [11] حرکات میں جس قدر مشابہت

---

[10] یعنی جس طرح مادی حوادث کا سلسلہ علت، معلول درست اور یقینی ہے اسی طرح کا ایک سلسلہ ذہنیات کا بھی مان لیں جس کا تسلسل مادی تسلسل کے مشابہ ہو 12ھ۔

[11] اظہاری حرکات سے مراد ہے ایسی حرکات جو کسی خاص حالت یا قصد پر دلالت کرتی ہیں 12۔

کم ہوگی اسی قدر شبہ اس استدلال میں باقی رہے گا اور یقین کا درجہ کم تر ہو گا۔ اس تمثیلی اظہار کو جہاں تک جی چاہے لے جاؤ لیکن ہمارے تمام موجودہ معلومات سے ہم جب خلیہ 13 تک پہنچتے ہیں تو یہ راہ مسدود ہو جاتی ہے پس خلیہ یہ تک ہماری کوشش نے ہم کو پہنچایا ہے۔ خلیہ پر محرکات کی تاثیر سے جو اثر ہوتا ہے اور خالص طبیعی کیمیائی تغیرات غیر نامی اجسام کے بڑا فرق رکھتے ہیں اور یہ فرق ایسا ابتدائی اور ظاہر ہے کہ مابعد الطبیعت اس کا لحاظ نہ کرے تو گ۔ یا مابعد الطبیعت واقعات سے بے خبر ہے۔ ایسی مابعد الطبیعت ناقص ہے۔

چنانچہ ہم یہ کسی طرح نہیں یقین کر سکتے کہ واحدیت کوئی عمدہ یا مابعد الطبیعی ترجمانی وجود کی ہے ہم نے جو انتقاد مابعد الطبیعی فرقوں کا اب تک کیا ہے اس سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ واقعیت اشیاء کو دیکھتے ہوئے اثنینیت کی طرف غلبہ ظن کا زیادہ ہے۔ یہ مذہب مخصوص صناعتوں سے بھی موافقت رکھتا ہے اور منطق اور علمیات کے مقاصد سے بھی مطابقت رکھتا ہے۔ جمالی یا اخلاقی رجحان کے متعدد اصول نہ مانے جائیں یہ کسی طرح سے بھی کوئی حجت اثنینیت کے خلاف نہیں اسکتا۔ (دیکھوف 15-4) کم سے کم درجہ کا منطنہ ابطور دیگر اگر ہے تو مادیت مفروضہ کے حق میں ہے ہمارے انتقاد کو درست مان کے۔ روحانیت کا مرتبہ ظن کے مدارج کے اعتبار سے اثنینیت کے بعد ہے۔ واحدیت کی مابعد الطبیعت کا رجحان یہ ہے کہ وہ فی الواقع رفتہ رفتہ روحانیت ہو جاتی ہے۔

نوٹ : اصطلاح موتزم واحدیت (یعنی مسئلۂ وحدت) اس مذہب کے لئے بھی مستعمل ہے جس میں خدا کو اور کائنات کو ایک دوسرے پر منطبق مانا ہے یعنی مذہب ہمہ اوست (وحدت وجود) (دیکھوف 22) اور معقولات میں ہم آج بھی اکثر یہ سنا کرتے ہیں کہ واحدیت اس معنی سے مستعمل ہے کہ مواد علم دراصل واحد ہے یہ بمقابلہ اس مذہب کے ہے جس میں اثنینیت نے مثال اور شے کو جدا جدا مانا ہے۔ (دیکھوف 26) واحدیت پر کتابوں کی کمی نہیں ہے لیکن یہ بڑا نقص ہے کہ بالاستیعاب کوئی تاریخی اور مہذب اور مدون بحث اس رائے کے متعلق موجود نہیں ہے لہذا یہی مناسب معلوم ہوا کہ ان کتابوں کے ذکر سے قطع نظر کی جائے جس میں یہ بحث ناقص طور سے ہے۔

13 خلیہ جس کو انگریزی میں سیل Cell کہتے ہیں ابتدائی جسم نامی ہے جس میں حیات حیوانی کے آثار پائے جاتے ہیں محرکات خارجیہ گرمی روشنی کہربائیہ اثر سے خلیہ پر جو آثار ظاہر ہوتے ہیں وہ دویا زیادہ غیر نامی اجسام کے کسر وانکسار سے بالکل مختلف ہوتے ہیں 12 ھ۔

میکانیت اور مقصدیت

میکانیت کا عام اصول یہ ہے کہ ایک لاشعوری لیکن ضروری اتصال علل ومعلولات کا دنیا میں واقع ہے۔ اس کی صورت طبیعی علیت کی ہے اس نقطۂ نظر کا نام میکانیت ہے کیونکہ یہ اتصال بالآخر تابع ہے قوانین حرکت کا اور جس علم میں قوانین حرکت سے بحث کرتے ہیں وہ میکانیات ہے۔ میکانیت اور مادیت میں بہت ہی قریبی رشتہ ہے (دیکھو ف 16)۔ اور فلسفہ کی تاریخ میں یہ دونوں دست وگریباں رہے ہیں۔ یہ بات مادیت کی قدیم صورت پر بھی صادق آتی ہے۔ مذہب اجزاء صنعار قدیم حکماء یونان کا تھا۔ لیوکس اور دیمقراطیس Democritus Leucippus جملہ حوادث کو افعال حرکت کے تحت میں تصور کرتے ہیں۔ یہ تو کچھ ذروں کے بلا مزاحمت گرنے سے ہوتا ہے اور کچھ تغیرات ایک ذرے کے دوسرے کو دبانے اور اس سے ٹکر کھانے سے وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ فلسفۂ جدید میں ہابس Hobbes (دیکھو ف 2-5) اور مصنف سسٹم دی لانیچر System de la nature (دیکھو ف 16-2) دونوں بالکل میکانیت کا کلیتہً صحیح اور مطابق واقع ہونا یقین کرتے ہیں۔ بہر طور صرف اہل مادہ ہی نے اس نظریہ (میکانیت) کی تائید نہیں کی ہے بلکہ اہل واحدیت بھی اس کے بڑے طرفدار ہیں (دیکھو ف 19) مثلاً اسپنوزہ ایسی ہی قوت سے حامی میکانیت کا ہے جیسے ہابس۔ کوئی مشیت (ارادہ) علت اور معلول کے اتصال کا مزاحم نہیں ہوسکتا نہ کوئی غرض وغایت [1] اشیاء میں وجود ہے جو سلسلۂ حوادث کا نظم ونسق کرتی ہو۔ اسپنوزہ کے نزدیک ہر صورت میں میکانیت علت (معلول کی مطابقت رکھتی ہے عقل اور استدلال سے اور اس سے عقل اور وجود کے مسئلہ میں وہ اضطراب واقع ہوا جو اس کے فلسفہ کی خاص بات ہے۔

2- اسی کی طرح کلی مقصدیت مابعد الطبیعت کے ساتھ کہیں فلسفہ کی تاریخ میں پائی نہیں جاتی۔ (یعنی صرف مقصدیت پر کسی نے فلسفہ کی بنیاد نہیں رکھی) جہاں کہیں مقصدیت کا اصول

[1] یہ تو معاذ اللہ ۔ ہ ۔ یت ۔ ہے مشیت الٰہی بر تعلق کو شکست دیتی ہے اگر چہ عادت الٰہی اس طرح جاری ہوئی ہو مگر ہم خدا کے ارادے کو ہر چیز پر غالب مانتے ہیں 12 ھ۔

تسلیم کیا گیا ہے وہاں میکانیت کو بھی تسلیم کیا ہے کہ وہ بھی ایک صورت حادثات کے رونماہونے کی ہے اگر چہ مقصدیت کی تابع ہو۔ ہم اس کو افلاطون کے فلسفہ میں ملاحظہ کرتے ہیں جس کا سب سے پہلے مقصدیت کی طرف رجوع کرنا مابعدالطبیعت کی تاریخ میں طے شدہ ہے۔ افلاطون کے نزدیک ہر چیز کا پیدا ہونا اور اس کا کمال مقاصد کے موافق ہوتا ہے اور یہ مقاصد مثل اشیاء میں موجود ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس کے نزدیک بالفعل ترقی کی ہر حیثیت اور ہر منزل علت ومعلول کے سلسلے میں جاری ہے۔ یہ تقابل جو مثال (تصور) اور مادے میں ہے اس کا اظہار اس بیان سے ہوتا ہے کہ عالم مثال کی مملکت میں عقل اور مقصد کا نظم ونسق ہے لیکن عالم مادی میں لاشعوری ضرورت کام کرتی ہے۔

ترتیب حادثوں کی دوصورتوں میں زیادہ توضیح کے ساتھ ارسطاطالیس کی تصنیف میں ملتی ہے۔ ایک طرف تو عالم طبیعی کے تغیرات حرکت کی صورت میں فضاء عالم کے اندر واقع ہوتے ہیں۔ یہ وقوع حوادث کی خالصتاً میکانی یکسانی ہے (یعنی کل کی طرح ایک ہی انداز پر واقع ہوا کرتے ہیں)۔ دوسری جانب غرض وغایت جملہ کمالات کی صورت اور انرجی اور حقیقی اصول کا نشوونما ہے۔ اس طریقے سے ایک مقصدی یکسانی میکانیت پر حاکم کردی گئی ہے۔ فطرت میں کوئی کام بلاغرض نہیں ہوتا اور ہر شے کا انجام مفید ہے اور اس عام مقصدیت کی توضیح اسی مفروضہ پر ہوسکتی ہے کہ خود فطرت کا رخ کسی مقصد کی جانب ہے اور فطرت کے جملہ افعال کسی خاص غرض کی انجام دہی ہے۔ پس میکانی اسباب اگر چہ اس کلی غرض کے حاصل کرنے کے لئے ضروری ہیں لیکن ان کو صحیح معنی کے اعتبار سے 'اسباب' نہیں کہہ سکتے وہ شرطیں یا معدات [1] ہیں۔ اصلی اسباب علل غائیہ [2] ہیں ارسطاطالیس کی مقصدیت اسی قسم کے نظریات کے ایک پورے سلسلے کا نمونہ ہے۔ لائیبنز میکانیت اور مقصدیت کی توفیق وتلفیق اسی طریقے سے کرتا ہے اور اسی صدی میں لوٹزا اسی رائے کا اصلی نمائندہ ہے۔

3- کانٹ پہلا فلسفی تھا جس نے مقصد کے تصور کے تحلیل کرنے کی کوشش انتقادی اور تجربی طریقہ سے کی اور اس امر کی جانچ کی کہ آیا یہ مقصدیت طبیعی آثار پر جاری ہوسکتی ہے یا نہیں۔ کانٹ

---

1. وہ امور جو کسی غرض خاص کے حاصل کرنے میں مدد دیں اور اسباب کو فراہم کریں وہ معدات کہے جاتے ہیں 12ھ۔

2. علت غائی وہ مقصد خاص جس کے لئے کسی شئے کا وجود ہو مثلاً تخت بادشاہ کے جلوس کے لئے بادشاہ کا جلوس تخت کی علت غائی ہے 12ھ۔

کی کتاب کرٹیک ڈر آرتھیل اسکرافٹ Kritik der Urtheils Kraft میں مقصدی اور جمالی تصدیق پر بحث کی گئی ہے (دیکھوف 3-1) وہ طبعی معروض (اشیاء) کی مقصدیت کو معروضی (خارجی) بھی بیان کرتا ہے اور داخلی یا باطنی بھی (وہ خارج اور ذہن دونوں ظرفوں میں موجود ہے)۔ اس کی ماہیت یہ ہے کہ شے فی الخارج اور اس کی مثال یا تصور میں موافقت ہو یا یہ کہ اجزا کا تعین کل سے ہو۔ (یعنی جز و کل میں مناسبت اور موافقت پائی جائے)۔ مقصدی مظہر فطرت کا نظام آلی (نمو) سے پہچانا جاتا ہے۔ نظام آلی کے جملہ ارکان (اعضاء) اور افعال خدمت کرتے ہیں بقاء شخصی اور بقاء نوعی دونوں کے لئے اور اس کے متعدد اور مختلف اجزا میں دائی فعل وانفعال ہے۔ (یہ عمل اور ردعمل ہمیشہ جاری رہتا ہے) نظام آلی سے اس کی وسعت تمام عالم پر چھا جاتی ہے۔ عالم خود ایک مقصدی نظام سمجھا جا سکتا ہے۔ غرض آخری طبعی کمال کی آگے بڑھ کے اخلاقی مقصد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ جب تک ہم اخلاق تک رسائی نہیں کرتے تو یہ سوال کہ انجام کیا ہے؟ بے معنی رہتا ہے۔ مقصدی نظر کا تعارض میکانی نظر سے نہیں ہوتا اگر ہم ہوشیاری سے مقصد کو ناظم [3] سمجھیں نہ کہ مقوم قوت حکمیہ یا تصدیق کے ذہنی اصول کی حیثیت سے مقصدیت ایسی صورت میں خوب جاری ہو سکے گی جس صورت میں میکانی ترجمانی ممکن نہ ہوگی یا بالفعل ممکن نہ ہوگی۔ دورائیں (مقصدیت اور میکانیت) ایک دوسرے کی تکمیل کرتی ہیں اور ایک کو دوسری اور مدد دیتی ہے۔ مقصدیت علت ومعلول کی تحقیق میں تلاش کنندہ اصول کی حیثیت سے کارآمد ہے (مقاصد اشیاء کو دیکھ کے اسباب کا پتہ چلتا ہے)۔ ایسی عقل میں جو ہم سے بالاتر ہے دونوں رایوں کا فرق بالکل غائب ہو جائے گا۔ جدید منطقی خصوصاً سگورٹ اور ونڈٹ غائیت اور سببیت میں جو نسبت ہے اس کی تعریف اسی طریق سے کرتے ہیں (جس کا ابھی مذکور ہوا)۔

4- میکانیت کی طرفداری کو فلسفیانہ توجہ میں اس وقت سے عروج ہوا جبکہ آثار حیات کے باب میں کہا گیا کہ ان کی میکانی ترجمانی ممکن ہے (یعنی حیوان ایک چلتی ہوئی کل ہے)۔ دی کارٹیس نے اس رائے کے لئے راستہ صاف کر دیا تھا جبکہ اس نے یہ کہا تھا کہ حیوان خود بخود چلنے والی کل ہے۔ لیکن اس کے اس نظریہ کا معارضہ کیا گیا۔ نفس حیوانی Vitalistic مفروضہ سے اس رائے سے جملہ آثار حیات ایک اور ہی اصل کے تابع قرار دیئے گئے جس کو قوت زندگی (نفس

---

[3] ناظم وہ جس سے کسی شے کی نظم وترتیب ہو اور مقوم وہ ہے جس سے کسی شے کی ماہیت پیدا ہو۔ مقصد اصل ماہیت نہیں ہے بلکہ نظم وترتیب کا باعث ہے۔ مثلاً بادشاہ کا جلوس تخت نے ایک خاص وضع سے بنانے جانے کا باعث ہے نہ کہ لکڑی کی طرح اس کی ماہیت میں داخل ہے 12۔

حیوانی) کہتے ہیں اور اس طرح ایک حدف اصل درمیان جاندار اور بے جان یا میکان (کل) کے کھینچ دی گئی۔ شیلنگ کے فلسفۂ طبیعی میں خصوصیت کے ساتھ نظریۂ آلیت (نمو) کا استعمال ہوا اس نظریہ کے ذریعہ سے کمال اور صورتیں حیوانی عالم کی واضح کردی گئیں لیکن وہ جس کو قوت حیات کہتے تھے علمی تحقیقات میں ایک مزاحمت تھی نہ کہ مدد۔ اصل توضیح کی حیثیت سے آلیت کے میدان میں یہ ایسی ہی بیکار تھی جیسے مختلف ذہنی قوتیں اٹھارہویں صدی کی علم نفس میں ذہن کے میدان میں بے سود ثابت ہوئیں۔ پس یہ ایک عظیم ترقی تھی جبکہ جدید علمائے عضویات نے جن کا سرگروہ ٹونر تھا میکانیت کو طریق حیات کی تحقیق میں اصل ناظم قرار دیا۔ تقریباً اسی زمانے میں جبکہ یہ انقلاب واقع ہوا حیوانیت کے خلاف عضویات میں میکانیت کا خیال علم نفس میں بھی داخل کیا گیا۔ قدیم ذہنی قوتیں آخرکار ترک کردی گئیں اور ہربرٹ نے ایک بڑے مسئلہ میں کار عظیم کیا ذہن کے میکانیات کو تحریر کیا (دیکھوف 8-7)۔ اس کے تھوڑے ہی دنوں کے بعد یہ اعتقاد جواب بھی جاری ہے کہ ایک ماورائی 5 مقصد انسانی سلسلہ کی تکمیل میں دکھائی دیتا ہے اس اعتقاد کو بالکل مٹادیا۔ ڈاروِن کے مسئلۂ توالد نے۔ کوئی اقتصادی حد تغیرات کی نہیں ہے جو ایک مقصود کو انجام تک لے جاتے ہیں پس اس نظریہ سے پایا جاتا ہے کہ ایک نہایت فیاضانہ سلسلے سے حیوانی مملکت آہستہ آہستہ اس منزل پر پہنچتی ہے جہاں وہ مقصدیت کا جامہ پہن لیتی ہے۔ مزید تکمیل کے لئے اسی کا اثر پڑتا ہے جو کہ جہد للبقا کے بعد باقی رہتا ہے اور وہی تو باقی بھی رہ سکتا ہے جس کا نظام عضوی اعلیٰ درجہ کی مقصدیت رکھتا ہے (یعنی جس کا وجود مفید ہے)۔ مگر یہ مقصدی نظام محض ایک خاص صورت ہے بہت سی صورتوں سے اور اس کا تحقق اتفاقی اختلافات سے کسی خاندان یا نوع کے مختلف ارکان سے بعض کے لئے ہوتا ہے۔ آج ہی کل حیوانیت کے رجحانات نئے سرے سے پیدا ہوئے ہیں۔ اندرونی حالات تکمیل کی معرفت ڈاروِن کے تابعین کے ہاتھوں واجبی طور سے نہیں حاصل ہوئی لہٰذا مسئلہ آج بھی اسی طرح موجود ہے جیسے اب سے سو برس پہلے تھا کوئی انکشاف جدید نہیں ہوا۔

5- ان لوگوں کا مشاہدہ بالکل سطحی ہے اور تاریخ کا علم بھی ناقص ہے جو یہ کہتے ہیں اور بڑے زور کے ساتھ کہ مقصدیت کو کوئی حق باقی رہنے کا نہیں ہے چونکہ میکانیت نے کمال حاصل کرلیا ہے لائبنز میکانی قوانین کی عملداری بہت وسیع مانتا تھا بہ نسبت اس کے جس کو آج ہم ثابت کرسکتے ہیں

---

5 یعنی ماورائی طبیعات کوئی مقصد عالی اس سلسلے میں نمایاں ہے کہ ادنیٰ درجے کے حیوانات سے اشرف المخلوقات انسان تک ایک عجیب وغریب سلسلہ ہے اس کے ماورا بھی مابعد الموت ایک میدان بہت بڑی ترقی کا ہے 12۔

اور کانٹ نے نہایت صاف صاف دیکھ لیا تھا کہ زمانہ موجودہ کی ترقی کہاں سے کہاں پہنچے گی اور کیا راہ اختیار کرے گی۔ لوٹزے بھی باوجود اس کے کہ اس نے مسئلہ حیوانی قوۃ کا کس چمک دمک سے انتقادہ کیا ہے اگرچہ عضوی حیات کا مفہوم خالص میکانی تھا مگر وہ از سرتا پا مقصدیت کا ماننے والا تھا پس کسی نہ کسی طرح ممکن ہونا چاہئے کہ حوادث عالم کی دونوں ترجمانیوں میں کوئی توفیق و تلفیق پیدا ہو سکے۔ اس نتیجہ کی جانچ کے لئے ہم کو یہ معلوم کرنے کی کوشش کرنا چاہئے کہ یہ زیادہ تعین کے ساتھ دریافت ہو جائے کہ میکانیت اور مقصدیت کے کیا معنی ہیں یا علت و معلول کا تعلق اور علت غائی کسے کہتے ہیں۔

(1) سببیت سے ہم ایک شے کا موقوف ہونا دوسری شے پر سمجھتے ہیں اس طرح کہ ایک رکن ان میں سے یعنی علت ایسی سمجھی جائے کہ وہ زمانہ کے لحاظ سے ہمیشہ دوسرے رکن یعنی معلول پر مقدم ہو (دیکھوف 16-7 وف 18-3)۔ اس تعریف میں یہ نہیں کہا گیا کہ ان دو طریقوں کے عمل میں جن کو علت و معلول کہہ سکتے ہیں کلیتہً کوئی ابہام نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہم یہ مانتے ہیں کہ ایک ہی علت بعینہ ایک ہی متعین معلول کو پیدا کرے گی (قارئین کو یہ نہ بھول جانا چاہئے کہ اکثر ایسی صورتیں ہیں جن میں مختلف حالات اس طرح ایک دوسرے سے مل کر کام کرتے ہیں کہ ایک اثر معلول کے پیدا ہونے کا مشاہدہ ہوتا ہے)۔ لیکن اس قضیہ کا عکس کہ ایک معلول بعینہ صرف اسی معین علت سے پیدا ہوگا اس قضیہ کی صحت عموماً و کلیتہً مسلم نہیں ہے بلکہ اس کے واقعات کے پورے سلسلہ سے ہم کو یہ علم ہوا ہے کہ ایک ہی اثر یا معلول مختلف طریقوں سے پیدا ہو سکتا ہے۔ پس ہم بطور قاعدہ کلیہ کے نہایت سہولت سے یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ یہ معلولات پیدا ہوں گے اگر علتیں مفروض ہوں لیکن ایسے ہی یقین کے ساتھ مفروض معلول سے علل پر استدلال نہیں کر سکتے کہ ضرور یہی علتیں ان معلولات کا باعث ہوئیں۔

6- غیر جاندار عالم میں ہم اس مشکل پر غلبہ حاصل کر سکتے ہیں اس لئے کہ اس عالم میں علت و معلول کا تعلق یکساں ہے۔ علم ہئیت طبیعات کیمیا میں جس طرح معلولات سے علل پر استدلال کر سکتے ہیں اسی طرح علل سے معلولات پر بھی ویسے ہی یقین اور اعتبار کے ساتھ۔ لیکن آلی (یعنی نباتات اور حیوانات) کے عالم میں صورت ہی اور ہے یہاں معلول ہمیشہ مفروض ہے خواہ اس معلول کو ہم حیات کہیں یا بقائے شخص یا بقاء نوع یا صورت کہیں۔ اجزاء موثرہ جن سے معلول پیدا ہوتا ہے بکثرت ہوتے ہیں اور ان میں کوئی استقلال نہیں ہوتا۔ پس ہم یقین کے ساتھ کسی خاص تعلیلی ربط پر استدلال نہیں کر سکتے۔ لہٰذا ایک سادہ میکانی نظریہ زندگی کے آثار کا ناقابل عمل بھی

ہے اور بے سود بھی خواہ ہم کو کیسا ہی یقین کیوں نہ ہو کہ عضوی طریقے بھی کہنہ حقیقت میں کلیتہً قانون علت ومعلول کے تابع ہیں مثل غیر عضویات کے۔

(2) غائیت بھی ایک تعلق احتیاج کا ہے اس طرح کہ یہ مطلقاً مقابل علیت کا نہیں ہے۔ اس کے دوطرف انجام اور واسطہ ہیں اور ان میں بھی ایسا ہی ارتباط تجویز کیا جاتا ہے جیسا کہ علت اور معلول میں ہے۔ انسان کا فعل ارادی انجام کی طرف نظر رکھتا ہے اور اس انجام کو اپنے منتخب اور مخصوص واسطوں سے حاصل کرتا ہے۔ پہلی خصوصیت اس طرز عمل کی یہ ہے کہ معلول کی پیش بینی ہوتی ہے۔ غرض کے تصور کے لئے یہ ضروری امر ہے کہ معلول (یا اثر) کو پہلے سے جانتے ہوں اور معمولی سلسلۂ علل کا آغاز اسی تصور سے چلتا ہے۔ جس کا انجام یا منزل مقصود یہ پہلے سے جانا ہوا معلول ہوا کرتا ہے۔ ثانیاً اس کے مفہوم میں داخل ہے انتخاب وسائط اور طریقوں کا متعدد وسائط اور طریقوں سے جو سب کے سب ایک ہی انجام کی جانب لے جاتے ہیں۔ اسی واسطے اس انجام کے حوالہ سے جو ان سے پیدا ہو مقصدی کہے جاتے ہیں اور ہم مقصدیت کے درجوں میں باعتبار بیشتر یا کمتر مدارج تعین عجلت یا سہولت کے فرق کرتے ہیں۔ جن سے مختلف ممکنہ وسائط کسی خاص اثر (معلول) کو پیدا کر سکیں۔

7- متوازی تصور درجوں کا تعلیلی ارتباط میں میکانیت کے نظریہ سے اجنبیت رکھتا ہے۔ یہ محدود ہے غیر مبہم اور مقررہ تعلیلی ارتباط سے جس ارتباط میں ایک شے بسیط علت ہے اور دوسری شے بسیط معلول ہے۔ بجائے دیگر مقصدی نکتۂ نظر کا ایک خلاصہ ہے کہ متعدد اور مختلف واسطے اور تدبیریں ہوں جن سب کا انجام واحد ہو اگرچہ بعض بالواسطہ اور بعض بلاواسطہ۔ بہرطور یہ نہیں مان لینا چاہئے کہ پیش بینی اثر کی جس کا امکان ایک ذی عقل اور صاحب ارادہ مخلوق میں ہوسکتا ہے ضروری مقدمات سے ہے کیونکہ جن صورتوں میں ہمارے افعال غیر مبہم اور متعین تعلیلی تعلق کے قریب قریب پہنچ جاتے ہیں (یعنی افعال عادیہ یا اضطراریہ) ان صورتوں میں مقصدیت بظاہر دکھائی نہیں دیتی لیکن مقصدی تصورات یہاں بھی مفقود نہیں ہیں۔ اور یہ بھی نہ خیال کرنا چاہئے کہ مقصدی تصدیق یا حکم کے لئے ضروری نہیں ہے کہ تعلیلی ربط علت اور علول کا کماحقہ معلوم ہو یہ کافی ہے کہ ایک سلسلہ تجربیات کا یا ترتیب وار طریقۂ عمل کا ہمارے پاس ہو۔ میکانیت اور مقصدیت ایک دوسرے کی تکمیل کے موجب ہیں نہایت مفید طریقے سے۔

8- دونوں نظریوں کا پورا حق ادا کیا جاتا اگر ان میں سے ایک دوسرے کے مقابل نہ ہوتا۔ ایک علیت اور دوسرا غائیت کے نام سے۔ علیت ایک اعلیٰ مفہوم ہے اور میکانیت اور غائیت ایک

ہی طور سے اس کے ماتحت ہیں۔ میکانیت کی تعریف [1] یہ ہے کہ وہ بلا ابہام متعین ہے اور غائیت بالا بہام دریافت شدہ علیت ہے۔ مقصد کا تصور مابعد الطبیعی ماورائیت [2] کی طرف لے جاتا ہے صرف اس صورت میں جبکہ ہم ہر صورت میں اس کو طبیعی آثار پر جاری کریں ویسی ہی پیش بینی اثر یا معلول کی جو کہ انسانی ارادی افعال میں ظاہر ہوتی ہے۔ مثلاً ہم کہیں کہ ہر نظم عضوی میں تصورات انجام کے پائے جاتے ہیں جس سے وہ اپنے افعال کی نظم و ترتیب کرتا ہے۔ یا ہم یہ تصور کریں کہ عالم پر ایک اعلیٰ درجہ کی دانائی متصرف ہے۔ عالم ایک حکیم دانا کے قبضۂ قدرت میں ہے۔ جس کے مصالح خاص ہیں اور وہ ان کو عالم وجود میں لاتا ہے طبیعی واقعات کے سلسلہ میں اگر ہم یہ تجویز کریں تو ہم نے مابعد الطبیعی ماورائیت کو داخل کیا۔ یہ قابل ملاحظہ ہے کہ ان دو مفروضوں سے پہلا تجربے کے واقعات کے خلاف ہے دوسرا نہایت سہولت کے ساتھ خاص نصاعت سے دست و گریباں ہے یہ سچ ہے اگر چہ ہم مثل کانٹ کے جرأت نہ کریں کہ اس انجام کی تعریف کریں جس کی طرف تمام عالم کا رخ ہے۔ بے شک اصلی مشکلات الٰہیاتی ضمیمہ کی نظریۂ کائنات کے ساتھ صرف اس عجیب کوشش سے پیدا ہوتی ہیں کہ وہ مصالح اور اغراض تجویز کئے جاتے ہیں جن کو دنیا پر حکومت کرنے کیلئے ان کے نزدیک خدائی حکمت نے بجائے خود تجویز کیا ہے۔ ہماری اس تمام بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ 'بلا مقصد' اپنے صحیح مفہوم کے اعتبار سے یا تو میکانیت کے ہم معنی ہے یا منسوب ہے۔ مقصدیت کے کسی غلط تعلق سے جس کو ہم نے طبیعی طریقہ یا ترتیبات میں مان لیا ہے۔

9- میکانیت اور مقصدیت کے نظریوں کے گزشتہ بیان پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ بیان مذکورہ سے ان دونوں کا اصلی فرق سمجھ میں نہیں آتا۔ غیر عضوی حیز (کرہ) میں بھی خالص طبیعی اور کیمیائی طریقے کے عمل میں بھی ایک معلول مختلف طریقوں سے پیدا ہوسکتا ہے۔ مثلاً ایک خاص درجے کا ٹمپریچر رگڑ سے یا شعاعوں سے یا برقی رو سے پیدا ہوسکتا ہے۔

(1) حقیقتاً معلول ان سب صورتوں میں کوئی مستقل ظہور (اثر) نہیں ہے۔ جس کا تحقق مختلف حالات میں ہوتا ہے اور وہ سریع الزوال اور اتفاق ہے اگر کوئی یہ اصطلاحیں ان اسباب کے لئے مناسب سمجھے جن سے وہ معلول پیدا ہوا ہے۔

(2) مزید برآں یہ کہ حفظ ذات کے واقعہ کی کوئی صحیح نظیر غیر عضوی عالم میں نہیں ملتی جہاں

---

1. میکانیت عالم میں کوئی اشتباہ باقی نہیں رہا ہے لیکن غائیت مشتبہ ہے اگر چہ اس کی اصلیت سے انکار نہیں ہوسکتا مگر تفصیل معلوم نہیں ہے 12ھ۔

2. علت غائی وہ مقصد خاص جس کے لئے کسی شئے کا وجود ہو مثلاً تخت بادشاہ کے جلوس کے لئے بادشاہ کا جلوس تخت کی علت غائی ہے 12ھ۔

ایک پیچ در پیچ مرکب جدا نہیں کیا جاتا اور نہ اس کی حفاظت ماحول سے کی جاتی ہے اور جہاں اس بنا پر ہم مجموعیت کے ایک فعل function پر جو باہم دیگر متصل اجزا میں واقع ہو زور نہیں دے سکتے جس کو باقی اجزا نے متعین کیا ہے یا جو اور اجزا کے تعین کا باعث ہو۔ نہ ہم بے جان کائنات میں قائم مقامی کی اصل پاتے ہیں کہ ایک فعل دوسرے فعل کا قائم مقام ہو سکے۔

(3) بالآخر غیر عضوی حیز میں یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ معلول زیادہ تر معروف ہے بہ نسبت علت کے اور یہ بھی کہنا درست نہیں کہ صرف یہی ایک شے دی ہوئی ہے معلول ایک نقطۂ انتقال سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا جہاں انسانی مشاہدہ کی رسائی ویسی ہی ہے جیسے اس کے حالات تک۔ ان جملہ وجوہ سے کہ مقصدی مطمح نظر صرف عضوی دنیا میں جاری ہو سکتا ہے اور کیوں ایسا ہے کہ اگر کل عالم تک اسکو وسعت دی جائے تو یہ صرف بعض حسیات پر درست آ سکتا ہے۔ بعض اصول کے اعتبار سے۔

اس میں شبہ نہیں کہ تصدیقات قدر و قیمت خالص نظری استدلال کے ساتھ کارآمد ہیں۔ زندگی اور بقاء شخص یا بقاء نوع زیادہ قیمتی علوم ہوتے ہیں بہ نسبت موت اور فنا کے اور یہ ہمارے لئے ایک ضروری امر ہے کہ ہم ان کو ایسے معلول سمجھیں جن کو جملہ ممکن واسطوں سے حاصل کرنا ہے۔ ہم اپنی بحث کو عمداً اس نظر گاہ سے بچا لے گئے ہیں کیونکہ ہم کو صرف نظری مسئلہ سے تعلق ہے اور واقعات خود ہم کو ایسا مواد فراہم کر دیتے ہیں کہ ہم میکانیت اور مقصدیت کی کافی توضیح کر سکیں اور اس فرق کو درست تصور کریں جو ان دونوں کے درمیان ہے۔ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ مقصدیت کا معروض علم حیات میں بہت کارآمد ہے۔ یہ ایک ایسا اصول ہے جس سے تحقیق میں بڑی مدد ملتی ہے اور یہ اصول توضیح میں پیچیدہ آثار کے بہت مفید ہے۔ اس کے سمجھنے کے لئے ہم کو چاہئے کہ خود واقعات کے باہمی ربط کی طرف رجوع کریں نہ کہ کسی میزان قیمت کی طرف جو واقعات کے ساتھ لگائی گئی ہو۔

مآخذ

سی سگوارٹ C. Sigwart, Der Kampi Gegen den Zweck جلد دوم طبع ثانی مطبوعہ 1889۔

پی جینٹ P. Janet, Les Causes Finales طبع دوم 1882۔

الیف ارہاروت F. Erhardt, Mechanismus und Teleogie (1890)

ای کونگ E. Konig, Die Entwicklung des Causalproblems دو جلد 90-1888۔

تعین اور لاتعین

1- یہ تقابل جو تعین اور لاتعین میں ہے اس کا کچھ نہ کچھ تعلق میکانیت اور مقصدیت سے ہے۔ مذہب تعین میں یہ بیان ہے کہ سبھی ارتباط کلیتہً اور عموماً صحیح ہے ہر چیز علت اور معلول شرط و جزا اقتضا اور فعل میں تحویل ہوسکتی ہے۔ مذہب لاتعین (یا عدم تقدیر) بعض واقعات پر خلقی حیات کے اعتبار کر کے یہ فرض کرتا ہے کہ افعال آزاد یعنی وہ افعال جن میں علت اور معلول کا تعلق نہیں ہے کم از کم ممکن ضرور ہیں۔ تاہم ربط ان دو متقابل مذہبوں میں نا پیدا نہیں ہے۔ میکانیت اور مقصدیت میں اتفاق ہوسکتا ہے۔ دونوں نظریے علت و معلول کے تابع مانے جاسکتے ہیں۔ واقعی تاریخ فلسفہ سے ثابت ہے کہ صرف اہل میکانیت ہی نہیں بلکہ متعدد مقصدیت کے ماننے والے مسئلۂ تعین کے ماننے والے بھی تھے۔ ایک بدیہی ربط میکانیت اور تعین میں امر واقعی ہے۔ بے شک اہل میکانیت کا رجحان اس طرف ہے کہ وہ اپنے مفہوم یعنی تعین کو جبریت کے درجے پر پہنچا دیتے ہیں۔ جس کا یہ مسلمہ ہے کہ عالم ایک مسدود نا قابل حرکت (ساکن و صامت) سلسلہ علل اور معلولات کا ہے اس میں کسی فرد (انسان) کے عمل سے کوئی تغیر نہیں ہوسکتا اور ہر حادثہ کا وقوع پہلے ہی سے متعین اور مقدر ہے اور اس طرح سے اس کا حساب کیا ہوا۔ جیسے کسی ضابطۂ ریاضی سے اس کا تعین ہوا ہے۔ مصنف ''سسٹم ڈی لانیچر'' (دیکھو ف 16-2) یہ چاہتا ہے کہ اس کی کتاب کے ناظرین کے دلوں پر مسئلۂ جبریت کی قدر و قیمت مثل پتھر کی لکیر کے جم جائے۔ اس کا نقص کرنے کے لئے ہم کو صرف اولہ فصل (ف 20-6) یاد کر لینا چاہیئے۔ ہم نے اس مقام پر ملاحظہ کیا کہ عالم میں سوائے میکانی علیت کے اور بھی تعلقات موجود ہیں۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم ان متعدد مختلف طریقوں سے غفلت نہیں کر سکتے جس میں متفرق اشخاص کا فعل خاص تسلسل واقعات کے متعین کرنے میں مدد دے سکتا ہے۔ لاتعین عموماً انسانی ارادے کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ کیونکہ اسی صورت میں طریقۂ انتخاب نفسی امور میں کوئی اہمیت پیدا کرتا ہے اور یہ کہ اخلاقی اور قانونی تصورات خطا (جرم) اور صواب کے اور ذمہ داری اور قابل باز پرس ہونے (یعنی محاسبہ اور سزا و جزا) کے کارآمد ہوسکتے ہیں۔

2- مسئلہ آزادی ارادہ پر قدیم فلسفہ میں زیادہ توجہ نہیں ہوئی۔ جو سوالات پیدا ہوئے اور ان کے جواب دیئے گئے یونانی حکما میں وہ خیر و شر کے بارے میں تھے نہ کہ صواب اور خطا کے بارے میں۔ انہوں نے بطور قاعدہ کلیہ اخلاقی فعل کے مثالیہ کو اتنا بلند نہیں کیا کہ وہ غیر ممکن الحصول ہو جائے یا یہ کہ صرف چند منتخب صورتوں میں ہی اس کا تحقق ہو سکے۔ لہٰذا ان کے علم اخلاق میں عمل اور نیت کے دشوار تقابل پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں ہوئی۔ باوجود یہ کہ کسی انسان کی کامل آرزو یہ ہو کہ وہ اعلیٰ ترین نیکی کو حاصل کرے مگر وہ اپنی کوشش کے منتہا کو نہیں پہنچ سکتا۔ لیکن تقابل ارادہ اور عمل کا ناگزیر تھا۔ تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ ماحصل مسیحی مذہب کا ہے (دیکھو ف 9-4 ف)۔ جب سے مسئلہ تقدیر اور عدم تقدیر کا ظہور ہوا اس کے نزاع نے فلسفہ کی پوری تاریخ کو رنگ دیا خاص منازل پر اس بحث کے فقرہ ذیل میں غور کیا جائے گا۔

اسپنوزہ نے بڑے زور کے ساتھ ارادے کی آزادی سے انکار کیا ہے۔ اس کی میکانی مابعد الطبیعت اس کو ٹھیک مذہب تقدیر کی جانب لے جاتی ہے یہ جو آزادی کی خواہش ہم کو اپنے اعمال کی بہ نسبت ہے یہ صرف اس لئے ہے کہ ہم اسباب سے ناواقف ہوتے ہیں۔ جس طرح کل خاصے مثلث اس شکل کی ماہیت سے نکلتے ہیں اسی طرح کل چال چلن ہر زندہ مخلوق کا ضروری نتیجہ اس کی فطرت کا ہے۔ لائبنز کی تقدیریت مختلف صورت رکھتی ہے وہ امتیاز کرتا ہے میکانی مجبوری میں اور اس فعل میں جس کو اقتضادات (ودائع) نے متعین کیا ہے۔ اقتضا کا اثر انسان کے ارادے اور فعل پر میکانی جبر کی حیثیت سے اس سے زیادہ نہیں ہے کہ کوئی ہندسی شکل انسان کو مجبور کرے کہ وہ اس کی سچائی کو تسلیم کرے۔ وہ ہم کو حرکت میں لاتے ہیں بغیر اس کے کہ ہم کو مجبور کریں۔ (رجحان بلا ضرورت یا جبر)۔ اعتقادات جس کو فلسفہ نے تجویز کیا ہے روشن خیالی اور عقلی مذہب میں ارادے کی آزادی کا تعین داخل ہے اور اس کے ساتھ نفس کے بقاء اور وجود باری تعالیٰ پر بھی اس فرقہ کے طرفداروں نے یہ کوشش کی کہ امکان ارادے کی آزادی کا بذریعہ شکلوں اور تمثیلوں کے ثابت کیا جائے۔ مثلاً ٹیٹنس (دیکھو ف 5-7) ارادے کو ایک لوہے کی کمانی سے تشبیہ دیتا ہے۔ جس سمت میں یہ کمانی کام کرتی ہے اس سمت کا تعین ان اشیاء سے ہوتا ہے جو اتفاقاً اس کمانی کے گرد و پیش فراہم ہو گئے ہیں۔ لیکن قوت عمل کرنے کی ذاتی اور پیدائشی طور کی ہے۔ ارادے کی صورت میں سمت عزم بالجزم کی بھی خود متعین ہوئی ہے جس طرح پانی ایک بھرے ہوئے ظروف سے صرف اسی مقام سے نکلے گا جہاں سوراخ کر دیا گیا ہے لیکن چھلکنے کے لئے ضروری ہے کہ پانی کا دباؤ کسی خاص نقطہ پر کام کرتا ہو۔ اسی طرح ارادہ کو بالقوہ فاعل سمجھنا چاہئے اس سمت میں جس

میں اس کی قوت بالفعل ظہور کرے کسی موقع پر جبکہ کوئی امر اتفاقی حادث ہو۔

3- کانٹ عدم تقدیریت کو ایک جدید اور مختلف بنیاد پر قائم کرتا ہے (دیکھو ف 9-8) وہ امر جس سے اس کا علم اخلاق شروع ہوتا ہے اخلاقی قانون ہے یہ مقولہ حکم سے ہے اور اس کا حکم ناطق یہ ہے کہ بلا چون و چرا متابعت کی جائے۔ وہ کہتا ہے کہ اس واقعہ کے کچھ معنی سمجھ میں نہیں آسکتے جب تک قانون کی بجا آوری کو تسلیم نہ کر لیں۔ چونکہ کلی قاعدہ علت و معلول کے ارتباط کا عالم تجربات میں اس قسم کے ایسے قطعی امکان کو ناقابل ادراک کر دیتی ہے۔ لہٰذا ہم کو ماننا چاہئے کہ مطلوبات آزادی کے ثابت ہوتے ہیں۔ اس عالم میں جو اس عالم اجسام کے ماورا ہے یعنی عالم نفس الامری میں۔ باالفاظ دیگر ارادہ بذات خود آزاد ہے لیکن ارادہ ایک اثر کی حیثیت سے (یعنی جبکہ وہ معروض تجربے کا ہو) علت و معلول کے ناقابل شکست جال میں گرفتار ہے بلکہ جال میں خود بھی گتھا ہوا ہے۔ شاپنہار نے بھی ایسا ہی نظریہ مرتب کیا ہے اس نے بھی قیام کیا ہے اسی فرق پر جو آثار ظاہری میں اور حقیقت نفس الامری میں ہے۔ آثار ظاہری محدود ہیں مکان اور زمان اور علیت سے اور حقیقت نفس الامری نظروں سے پوشیدہ اور ادراک سے دور ہے۔ حکیم موصوف نے ارادے کی آزادی کی ابتدا اس وقت سے لی ہے جبکہ کوئی فرد اثنا تکمیل میں پہلا فیصلہ صادر کرے۔ اسی وقت سے اس فرد کی آئندہ سیرت کا استقرار ہو جاتا ہے۔ اس کے افعال تجربی علیت سے جس کو ایک ناقابل تغیر سیرت نے اخذ کیا ہے چلتے ہیں۔ (یعنی افعال کا مجاریہ اس کی سیرت اور ذاتی تجربات سے لینا چاہئے)۔ ہربرٹ نے دوسری جانب یہ بیان کیا ہے کہ تقدیریت ہی صرف ایسا مسئلہ ہے جس کو ہم مان سکتے ہیں کیونکہ سوائے اس رائے کے مرتب نظام انسانی تعلیم کا نہیں مانا گیا ہے یہی رائے اس سے مانع ہے کہ کل اشیاء درہم و برہم ہو جائیں جس کا جو جی چاہے کرے بغیر کسی معقول وجہ کے۔ لوٹز نے رجوع کیا ہے لاتقدیریت کی طرف۔ جب تک ارادے کی آزادی کو نہ تسلیم کریں تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ انسان کوئی اخلاقی حکم لگا سکتا ہے نہ یہ کہ وہ قابل جزا و سزا ہے یا ذمہ دار ہے۔ آزادی ناقابل توضیح واقعہ ہے مگر ہم کو چاہئے اور ہم ثابت کر سکتے ہیں کہ آزادی ہی کا تصور موافقت رکھتا ہے اور مرتب و مدون ہو سکتا ہے۔ علت و معلول کے تجربی ارتباط سے۔ تقدیریت علم نفس میں سب پر غالب نظریہ ہے اور یہی اس زمانہ کی مابعد الطبیعت اور اخلاق میں بھی جاری ہے۔ گو کہ جرائم کے متعلق اصول قانون میں لاتقدیریت بھی بجائے خود مانی جاتی ہے اور تعلیمی الٰہیات اور رائے عامہ میں بھی اس کا دخل ہے۔

4- مسئلہ آزادی ارادہ پر ہم تین مختلف حیثیتوں سے غور و نظر کر سکتے ہیں۔ مابعد الطبیعی اور

نفسانی اور اخلاقی اولاً تو ہم کو یہ دیکھنا چاہئے کہ کسی کو یہ خیال بھی نہیں ہوسکتا کہ علت و معلول کے ارتباط کے کلیہ کا استثنا تجویز کرے۔ اگر بعض مشخص واقعات اخلاقی حیات کے اس کا اقتضا نہ کرتے۔ کیونکہ مابعد الطبیعی اعتبارات جن پر لاتقدیریت کی بنا ہے۔ ضعیف بھی ہیں اور ناکافی بھی۔ علمائے مابعد الطبیعت آزادی کے امکان کو تسلیم کرتے ہیں اور اس کے ثبوت کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن بس اس قدر ہے لیکن وہ طریقہ جس سے یہ کہا جاتا ہے نہ تو صناعت کی رو سے قابل اطمینان ہے نا منطقی طریقہ سے۔ کبھی تو وہ استعاروں سے مدد لیتے ہیں یا دو مقابل کے عالم تجویز کرتے ہیں کہ ایک عالم شہود (آثار) اور ایک عالم نفس الامری۔ آزادی علم یا استدلال کی حدود سے باہر ہے۔ اگر اس لفظ کے صحیح معنی کے لحاظ کیا جائے تو آزادی وہ نہیں ہے کہ اس کو مفروضہ مسلمات سے ضرورتاً استخراج کریں یا اس کو کسی اہم یکسانی (استصحاب یا کلیہ) کے احاطہ میں لاسکیں۔ کبھی یہ محبت لائی جاتی ہے کہ ضرورت کے مفہوم کو صرف ہماری سمجھ نے پیدا کیا ہے۔ یہ وہ چیز ہے جس سے ہم کو عالم کا علم حاصل ہوتا ہے خود عالم کا اسمیں کوئی حصہ یا حق نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ ایسی چیزوں کے بارے میں کچھ کہنا غیر ممکن ہے جو چیزیں ہمارے ادراک اور تخمینہ سے بے نیاز ہیں۔ یا تو ہم اشیاء بانفسہا کی اثباتی تعریف سے قطع نظر کرتے ہیں اس صورت میں ہم کو کوئی مقام آزادی کا نہیں ملتا۔ یا ہم اس حیثیت سے نظر کرتے ہیں کہا کا علم ممکن ہے۔ اس صورت میں ان کا اتصال باہمی ناگزیر ہے۔ مزید برآں یہ تضاد شہود اور اشیاء بانفسہا کا آزادی کو جائز نہیں قرار دیتا ارادہ کی آزادی کے مخصوص معنی کے اعتبار سے اور اسی لئے کہ ماہر اخلاق اور مابعد الطبیعی جو اس کی خدمت کے لئے داخل ہوا ہے حیران ہیں۔ یہ دونوں ایسی آزادی کی ذرا بھی پروا نہیں کرتے جو کل اشیاء میں ایک ہی طرح سے مشترک ہے خواہ وہ پتھر ہو جو اوپر سے نیچے کی طرف گر رہا ہے خواہ ارادہ ہو جو انتخاب کرنے والا ہے۔

علم نفس سے جو حجت پیش کی گئی ہے عدم تقدیریت کے موافق اس کا حال بھی ایسا ہی کچھ ہے کچھ بڑا فرق نہیں ہے۔ جس واقعہ سے نفسیات کی دلیل کا آغاز ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ چند افعال جن میں سے ہر ایک ممکن معلوم ہوتا ہے ان میں سے ایک کو پسند کر لینا۔ لیکن جب غور و تامل کرتے ہیں تو اکثر ثابت ہوتا ہے کہ کوئی خاص سبب موجود تھا جس سے ایک اقتضا کا اثر زیادہ ہوا بہ نسبت اوروں کے۔ اور ہم صحیح علمی مسلمہ طریقے پر چلتے ہیں جبکہ ہم کسی اقتضا کے غلبہ کی خاص علیت کو نہ بھی دریافت کرسکیں اور حفظ اور ادراک سے وہ علت مشخص نہ ہو تو بھی ہم تمثیلی استدلال سے یہ کہیں کہ کوئی نہ کوئی علت ضرور ہی موجود ہوگی۔

5- ہمارا باطنی تجربہ سرتاسر اس درجے جزوی اور متفرق ہے کہ اس استدلال میں درحقیقت کوئی اشکال نہیں ہے۔ وہ جس کو ہم عموماً سیرت (خصلت) کہتے ہیں ایک مجموعہ صاف صاف قابل تحلیل طریقے کا نہیں ہے بلکہ ایک قوت (فورس) ہے جس میں کامل سلسلہ شخصی تکمیل کا ایک مرکز پر جمع ہو گیا ہے۔ اس میں کچھ تھوڑا اس حصہ جو شعور کی سطح پر آجاتا ہے۔ اس سے اتنی مدد بھی نہیں ملتی کہ مواد اور توانائی کے پورے خزانہ کو (چیستاں کی طرح) بوجھ سکیں اور اس کا کچھ اندازہ قائم کرسکیں۔ اور وہ نامناسبت جو اندرونی تجربے اور اس کی تہ کے درمیان میں ہے وہ اس سے اور بھی واضح ہو جاتی ہے۔ ہماری ذہنی حیات کے ایک ایسے واقعے سے جس سے انکار نہیں ہو سکتا یعنی اعلیٰ درجہ خارجی یا اتفاقی اثر کا جو ہمارے کسی فعل پر موقوف نہیں ہے۔ سادہ ترین مثال ہماری اس قوت کی کہ ہم خارجی دنیا کے دباؤ کی مزاحمت کرسکتے ہیں اس طرح کہ اپنی توجہ کو لگا دیں ایسے مواد پر جو خود ضعیف اور نا قابل اعتبار ہے باوجودیکہ اور بہت قوی محرکات موجود ہوں۔ طالب علم کا استغراق ذہنی کام میں اور شاعر کا مشغول ہونا صنائع بدائع شعری میں شعور کے دروازہ کو بند کردیتے ہیں (گویا کچھ اور نہ سنائی دیتا ہے نہ دکھائی دیتا ہے) اس طرح کہ خارجی سوانح اگرچہ بہت ہی قوی ہو مگر وہ طالب علم یا شاعر پر کچھ اثر نہیں کرتے اور وہ ان کی طرف مطلق توجہ نہیں کرتا۔ مذہب جب ان واقعات کو کلیتہً فراموش کردیتا ہے اور تقدیریت اس طرف توجہ نہیں کرتی اور ان واقعات پر زور نہیں دیتی جس کے وہ مستحق ہیں۔ یہ صاف صاف مثالیں آزادی کی ہیں یعنی بیرونی اثر سے بے نیازی۔ اس کے ساتھ ہی یہ آزادی بداہتہً بعینہ وہ آزادی نہیں ہے جس کو عدم تقدیریت تسلیم کرتی ہے یہ آزادی ایسی صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے جہاں قانونی اور اخلاقی حکم کی کوئی بحث نہیں ہے (مثلاً حیوانات میں اور بے شک اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وجوہ عقلی سے بے نیاز ہے۔ بلکہ یہی وہ آزادی ہے جو ہمارے ذہن میں ہوتی ہے جبکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ کام تامل یا عقل کا ہے کہ ارادے اور فعل پر انسان کے حکومت کرے۔ تجربے سے ثابت ہوتا ہے کہ خارجی حالات پر تصرف کرنا چال چلن کے سلسلہ کے وسیع رقبے پر اپنا عمل کرتا ہے اگرچہ اس کی حدود مختلف اشخاص پر بالکل مختلف ہیں۔ اس طرح کہ ہم کو کوئی شبہ نہیں ہے آزاد فیصلوں کے امکان سے آزادی کے ایسے معنی کے لحاظ سے جس کو تجربیات نے پیدا کیا ہے۔ جہاں کہیں کوئی خاص غرض یا دلچسپی یا قدر و قیمت کی حس موجود ہو کہ وہ قوت (موضوعی) یا ذہنی مقتضیات کی بڑھا دے ان کو یہ سمجھنا چاہئے کہ نفسیاتی حالات کے اعتبار سے وہ عملاً نا قابل مزاحمت ہیں۔

6- اخلاقی احکام جن کو لاتقدیریت یاد کرتی ہے وہ صواب اور خطا کے احکام ہیں (دیکھوف

11-9)۔عزم نیک نیتی کا ممکن ہے کہ اور ہی کچھ تجویز کرے وہ قرین صواب ہے اور عزم بد نیتی کا ممکن ہے کہ وہ کچھ اور ہی ہو قابل ملامت ہے۔ دونوں صورتوں میں اس فقرہ کا الحاق ممکن ہے کہ وہ اور ہی کچھ تجویز کرے۔ وہ چیز ہے جس میں آزادی کا مسلمہ مضمر ہے اور محمول 'نیک' 'بد' جو ارادے یا نیت کی صفات ظاہر کرتا ہے وہ امر تنقیح طلب سے کچھ تعلق نہیں رکھتے۔ ہم افعال کو 'اچھا' یا 'برا' کہہ سکتے ہیں اور اس پر مجبور نہیں ہیں کہ ان افعال کو غیر مقدر بھی تسلیم کریں ہم اس واقعہ پر زیادہ زور دینا چاہتے ہیں کیونکہ ہماری رائے میں یہ دونوں صفتیں (نیک و بد) اخلاقی قدر و قیمت کی دونوں حدیں (طرفین افراط وتفریط) ہیں۔ مختلف امکانات کا تصور ہمیشہ اس کی فرع ہوتی ہے کہ اندرونی کوشش موجود ہے۔ ہم ظفر مندی کا نشان اعلیٰ درجہ کے اخلاق کا اس شخص کو نہیں عطا کر سکتے جس نے میلانات کے تحائف پر فتح پا کے عمدہ عزم کیا ہے۔ بلکہ شریفانہ سادگی نیکی کی (قابل تحسین و آفرین ہے) جو اندرونی فطرت سے یعنی دل سے پیدا ہوتی ہے اور نشو و نما پاتی ہے۔ یہ انسان میں سب سے بلند منزل اخلاق کی ہے۔ ہم یہ بھی خیال کر سکتے ہیں کہ نیکی جو بغیر اسی کدو کاوش کے جس سے رذالت یا بے پروائی کو مغلوب کیا جائے پیدا ہو ایسی نیکی سے پیدائشی قہری قوت جو برائی کے دبانے میں کام کرے ضائع نہیں ہوتی حالانکہ ثواب کا کام وہ ہے جس میں اخلاقی قوت کا ضائع ہونا مضمر ہوتا ہے۔ بجانب دیگر تصور صواب اور خطا کا ایسا ذریعہ ہے جس سے ہم اخلاقی ارادے کے اشتداد کا تخمینہ کر سکتے ہیں۔ اور روزانہ زندگی میں اور محکمۂ عدالت میں بھی مجرمانہ یا ممدوح کوشش کے مدارج پر حکم کرتے ہیں۔ صفت آور تعداد اور قوت سے اس اقتضا کے جو کسی خاص ارادی فعل کے مخالف ہو دو تصوروں کے مفہوم سے اس ارتباط میں عموماً قطع نظر کی جاتی ہے اور در حقیقت اخلاقی قدر شناسی میں یہ نہایت ضروری اجزاء ہیں جن کا بہت اثر ہے۔

7- لاتقدیریت کے حامی اس بیان پر زور دیتے ہیں کہ فاعل نے ممکن ہے کہ فیصلہ کچھ اور کیا ہو اور کیا کچھ اور ہو یہ حضرات رجوع کرتے ہیں ضرورت کی قدیم تعریف کی طرف۔ اس تعریف کا یہ منشا ہے کہ ضرورت مقابل ہے غیر ممکن کی۔ پس اگر کچھ اور امر سوائے اس کے جو بالفعل واقع ہوا ممکن ہو تو یہ امر واقع ضروری نہیں کہا جا سکتا اور جب تک ضرورت کی یہ حیثیت نہ ہو ہم علت و معلول کے ارتباط کو نہیں سمجھ سکتے۔ اگر یہ نہ ہو تو علت و علول لازم و ملزوم نہیں ہو سکتے۔ جواب یہ ہے کہ مفہوم امکان کا کسی طرح ضرورت کے مفہوم کا نقیض نہیں ہے لہٰذا خ ولف نے جو

۔ یعنی اقتضاء طبیعت کے دبانے میں جیسی یا جس قدر یا جتنی کوششیں کرنا پڑی ہوں۔ اس سے کسی فعل ممدوح کی اخلاقی خوبی کا اندازہ کیا جاتا ہے 12۔

تعریف کی ہے وہ علی العموم صحیح نہیں ہے۔ایک شے ممکن ہے جبکہ بعض شرائط موجود ہوں نہ کہ کل اور جبکہ نہ صرف یہ ہو بلکہ اور بھی بہت سے اموران مخصوص شرائط پر موقوف ہوں۔اس طرح کسی حادثہ کا وقوع اس کے عام شرائط کے شمار کر لینے سے بلاکسی شک وشبہ کے متعین نہیں ہو جاتا۔ان شرائط کے علاوہ ہم کو اور بھی خاص شرائط معلوم ہونا چاہئیں۔تا کہ ہم یہ کہہ سکیں کہ ٹھیک یہی امر واقع ہوگا اور کوئی دوسرا امر نہ ہوگا۔لہذا ضرورت کسی خاص طریقہ کی امکان سے اور بہت سے طریقوں کے منافات نہیں رکھتی۔ کیونکہ یہ کہنا کہ اور امور بھی ممکن ہیں صرف ذہن میں علیحدہ کر لینا ہے۔ان مخصوص شرائط کا جن سے وہ واقعہ جو درحقیقت واقع ہو بطور کافی اور بلا ابہام ثابت ہو جاتا ہے۔ کسی چیز کو غیر ممکن اس وقت کہتے ہیں جبکہ ایک شرط بھی اس کے حدوث کی موجود نہ ہو۔لہٰذا ہم استدلال کر سکتے ہیں کہ کسی واقعہ سے اس کے امکان پر اور کسی واقعہ کی ضرورت سے اس کی حقیقت پر (اور اس کے ضوابط اور قواعد منطق کی کتابوں میں مذکور ہیں)۔ ضرورت میں بلاشک امکان داخل ہے اور اس سے بہت کچھ اور زیادہ۔ دوسری طرف عدم امکان کا استخراج (مثلاً مقابل کا عدم امکان) ضرورت سے بالکل غلط ہے۔ بلکہ برخلاف اس کے ہم (اصلی سوال کی طرف رجوع کیا جاتا ہے) بالکل اس کے مجاز ہیں کہ امکان کو کسی اور ہی فعل کے سوائے اس فعل کے جو صادر ہو مان لیں کیونکہ ہر عمل انتخاب ایسے شرائط (مقتضیات) کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اگر وہ شرائط ہی فقط موجود ہوتے یا زیادہ قوت رکھتے ہوتے تو بلاشک فعلیت کو کسی اور ہی سمت معطوف[1] کر دیتے۔

8- لہٰذا نتیجہ اس منطقی استدلال کا یہ ہے کہ خلقی احکام جو کہ مرکوز ہیں گویا کہ شامل تصور میں صواب اور خطا کے وہ منافات نہیں رکھتے اہل تعین سے ان عزائم کو جو کہ ارادہ کرنے والے نے کئے ہوں۔وہ لوگ جو نفسی اجزا کی پیچیدگی سے ارادی افعال میں کچھ بھی باخبر ہیں وہ فوراً مان لیں گے کہ ہماری بدنی اور ذہنی تنظیم میں بالکلیہ مختلف افعال کا امکان شامل ہے۔مزید برآں یہ کہ واقعہ پسند (انتخاب) کا ضرورت سے زیادہ ثابت کرتا ہے کہ ہم بہت سے مختلف اغراض کے حصول کا قصد کر سکتے ہیں۔لہٰذا اس بات کی صحت میں نزاع کرنا غیر ممکن ہے کہ فاعل نے جو کیا اس کے خلاف کر سکتا تھا۔ یہی نتیجہ ان تصورات سے بھی نکلتا ہے جو زیادہ تر اہمیت رکھتے ہیں قانون میں بہ نسبت علم اخلاق کے یعنی ذمہ داری اور قابل محاسبہ ہونا۔ بشرط صحت بدن و ذہن (ثبات عقل و نفس) وہی انسان جو اپنے افعال کا فاعل ہے اس کا بہت زیادہ حصہ ہے۔اس کے

---

[1] معطوف کر دینا بمعنی پھیر دینا 12 ھ۔

افعال میں بہ نسبت اتفاق خارجی حالات کے یہ ایک حقیقت ہے جو ہم کو حاصل ہوسکتی ہے۔ گزشتہ بحث سے اور اس کے لئے زیادہ توضیح اور مزید تصدیق کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ آزادی جس کو (جج) قاضی منسوب کرتا ہے مجرم سے وہ آزادی لاتقدیریت کی نہیں ہے۔ بلکہ اس آزادی کا یہ منشا ہے کہ اس کے افال خارجی امور سے جس سے کسی فعل کا تعین ہوسکتا ہے بے نیاز ہیں (یعنی اس نے کسی بیرونی اثر کی مجبوری سے ایسا کام نہیں کیا بلکہ بحیثیت فاعل مختار ہونے کے کام کیا ہے) اور اس کے ذہن میں قانون ملکی یا اخلاق کی اہمیت کے خیالات اپنا کام پورا کرتے ہیں اور ان خیالات کی کامل قوت اس کے ذہن میں موجود ہے۔ اگر کسی اور قسم کی آزادی مقصود ہوتی تو کوشش کر کے تعین (بلوغ اور رشد) ذمہ داری کے سن کا لغو ہو جاتا اور اگر ارادہ مطلق العنان ہوتا (صحبت اور ثبات عقل سے مشروط نہ ہوتا) تو اس پر سکر (نشے) اور جنون کا اثر نہ ہوسکتا۔ یہ امور عموماً جرم کی سنگینی کو گھٹا دیتے ہیں اور فاعل کو قابل محاسبہ (مواخذہ کئے جانے سے) بچا دیتے ہیں۔ دوسری جانب ایسے عزم کو تسلیم کر لینا جس میں اقتضا کو دخل نہ ہو اور اس کا کوئی نظام قائم نہ ہوا ہو ثبات اور قیام کو بالائے طاق رکھ دیتا ہے اور ذہن انسانی کی باطنی تکمیل اور تعلقات ایک انسان کے اپنے ابناء نوع سے بیکار ہو جاتے ہیں۔ پس لاتقدیریت درحقیقت بنی نوع انسان کے اخلاقی اور قانونی احکام کو ایک ضرب لگانا چاہتی ہے۔ (یعنی انسان کے افعال مطل باغراض ضرور ہیں ایسی آزادی انسان کو حاصل نہیں ہے اور نہ وہ اس کے شایاں ہے کہ جس وقت جو جی چاہے کرے (ایسی آزادی جنون ہے)۔

9- بالآخر کوئی تائید لاتقدیریت کی نفسی[1] تعلیل کے انکار سے نہیں ہوسکتی۔ (دیکھو ف 18-4)۔ کیونکہ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ حیز ذہن میں کوئی یکسانی نہیں ہے۔ اس کا یہ مقصود نہیں کہ وہ ارادہ جو امور سے بعض امور کا انتخاب کر کے اس کو عمل میں لاتا ہے۔ یہ پسندیدگی ذہن کو غیر مشروط ہے یعنی بلا کسی وجہ کے جس فعل کو چاہتا ہے پسند کر لیتا ہے۔ عالم نفسیات اپنے اس طرز عمل کی کہ وہ بعض جسمانی طریقوں کو ذہنی حیات کی علمی تحقیق کی تائید کے لئے استعمال کرتا ہے یہ معذرت کرتا ہے۔ عالم نفسیات کا یہ بیان ہے کہ جب تک یہ اسلوب اختیار نہ کیا جائے تو آثار شعور پر بلا واسطہ علت و معلول کے ربط پر کوئی دلیل نہیں قائم ہوسکتی۔ ارادے کی قوت خارجی اتفاق محرکات کی مزاحمت جو دخیل ہو کے خارج اوقات ہوں باوجود ان کی شدت کے (دیکھو ف 5-21) تجربے سے ثابت ہے یہ ایک ایسا واقعہ ہے جس سے انکار نہیں ہوسکتا۔ یہ واقعہ ہرگز واضح

---

1 یعنی نفسی امور میں سلسلہ علل و معلولات کے وجود سے انکار کرنا 12۔

نہیں ہوسکتا اگر ہم اس پر زور دیں کہ محض غور و تامل ہی سے توضیح کے وسائل حاصل ہوں تو کبھی توضیح نہ ہو سکے گی۔ کیونکہ علم اخلاق اور قانون جرائم کو اس سے کوئی واسطہ نہیں خواہ یہ واقعہ منسوب ہو محض شعوری طریقے سے یا کسی غیر شعوری شے سے بھی۔ اسی کوئی شے جو کہ نفسی طبیعی نظام عضویات میں شعوری طریقے کے پیچھے ہے لہٰذا انکار خاص نفسی علیت کا کچھ اہمیت نہیں رکھتا۔ مسئلہ آزادی ارادہ میں۔ دوسری جانب لائبنٹز بلاشک صحیح کہتا ہے جبکہ وہ میکانی جبر اور نفسانی اقتضا کے فرق کو ظاہر کرتا ہے۔ عمل پسندیدگی (انتخاب) خارجی تعین کنندہ اسباب سے ہمارے افعال کے بے نیاز یا آزاد ہونے سے بہت ہی خفیف سراغ یکسانی اور سادگی کا ملتا ہے ایسے علت و معلول کے تعلق کا جیسا کہ میکانیت میں بیان کیا گیا ہے۔

کتب متعلقہ

C. Cutberlet, Die Willens freiheit und ihre gegner 1898

J.H. Scholten, Der freic Wille (یہ کتاب اندبت کے مطمح نظر سے لکھی گئی ہے)
جس کو جرمنی زبان میں شاٹ **Manchot** نے ترجمہ کیا **1874**۔

M. W. Drobisch, Die Moralische اس کتاب میں تعینیت کی تائید ہے
statistics und die menschliche Willens freiheit 1867

Fr. J. Mache, Die یہ کتاب بھی تعینیت پر ہے حسب اصطلاح ہربرٹ
Willens freiheit des Menschen 1887 طبع جدید **1894**۔ اس کتاب میں درمیانی طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔

L. Traeger, Wille Ditermenisnus یہ تعینیت تقدیریت کی جانب سے ہے
Strape 1895 اس میں عملی مسائل سے بہت قابلیت کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔

مابعد الطبیعت میں الٰہیاتی فرقے

مفہوم الٰہ کے باب میں مابعد الطبیعین کے متعدد فرقے ہیں اور ان میں سخت مخالفت اور تنازع ہے۔ نظریات جن پر یہاں بحث کرنا مقصود ہے وہ حسب ذیل ہیں۔ اللٰہیت الٰہیت ہمہ اوست کے قائل (وحدت وجودی) لا الٰہیت (دہریئے) ان میں سے پہلے تین جو مفہوم الٰہ کے بارے میں اثباتی پہلو اختیار کرتے ہیں وہ سب داخل میں نام میں (مونوتھی ازم) توحید کے۔ مذہب کی تاریخ میں ہم کو اور بھی صورتیں اس اعتقاد کی ملتی ہیں جیسے فیٹشزم Fetichism اور متعدد آلہ کے ماننے والے بت پرست (دیوتا اور دیویوں کے پجاری) لیکن ان مذاہب کو کبھی فلسفۂ مابعد الطبیعت میں تائید یا نمائندگی حاصل نہیں ہوئی لہٰذا اس سلسلہ میں ان پر بحث کرنا بے سود ہے لیکن ان چار بڑے فرقوں کے ساتھ خصوصاً وحدت وجود کے مجمل عنوان میں بعض چھوٹے چھوٹے فرقے داخل ہیں۔

مختلف الٰہیات کے اعتقادات بہت قریب قریب ربط رکھتے ہیں۔ اہم مابعد الطبیعی نظریات سے (ف 14-3)۔ اللٰہیت (ایک خدا کے ماننے والے) عموماً روحانیت اور اثنینیت کے ساتھ ساتھ ہیں مسئلۂ وحدت وجود واحدیت سے ربط رکھتا ہے اور لا الٰہیت دہریت نتیجہ ہے مادیت کا۔ الٰہیت کا ماننے والا اغراض مقاصد (مقصدیت) کا ماننے والا بھی ہوتا ہے۔ اس مختصر بیان سے بھی یہ صاف ظاہر ہے کہ الٰہیت ڈی ازم کے ساتھ کوئی اور رنگ شامل نہیں ہے۔ اس کو عام نظریات سے اکثر کے ساتھ ربط ہے عملاً تو یہ لا الٰہیت (دہریت) کے مساوی ہے۔ کیونکہ اگر ہم ایک الٰہی ہستی کا اقرار کریں اس مطلب سے کہ وہ علت غائی ہے کل کائنات کی تو ہم کوئی مذہبی یا اخلاقی

۔ صنم کے پجاری یعنی بیجان چیزوں کے پوجنے والے جن میں روحوں کا گزر وہ مانتے تھے یہ چیزیں سحر و ساحری کے لئے مفید تصور کی جاتی تھیں 12۔

۔ ڈی ازم جس کا ترجمہ معبودیت کیا گیا ہے۔ یہ لوگ ایک معبود کا وجود مانتے ہیں مگر نبوت کے منکر ہیں۔ برہمو سماجی فرقے کا یہی مذہب ہے گو کہ وہ بزرگان دین کا احترام کرتے ہیں مگر رسالت کا اعتقاد نہیں رکھتے اور یہ لوگ اکثر معبود کو مونث قرار دیتے اور اس کو ماں کہہ کے یاد کرتے ہیں 12ھ۔

انداز اس نہیں مان سکتے سوائے ایک اجمالی تعظیم کے۔ اللٰہیت اور وحدت وجود سے فلسفۂ نظری کے حدود میں بہت کم تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ اس کے حقیقی معنی کا اعتبار ان صفات کی جہت سے ہے جو کہ خدائے تعالیٰ کی ذات پر محمول ہوتی ہیں اس حیثیت سے کہ خدائے تعالیٰ اعلیٰ ترین اخلاقی صفات کی فرد کامل ہے اور مذہبی انداز تعظیم عبادت وغیرہ کو انسان ان سے منسوب کرتا ہے۔

2- فلسفہ کی تاریخ میں توحید الٰہیت ایسا اعتقاد ہے جس کے ساتھ ایک بڑی فہرست ناموں کی لگی ہوئی ہے اس کے ماننے والوں میں بڑے بڑے عقلا اور حکما گزرے ہیں منجملہ اکابر افلاطون اور ارسطاطالیس قدما میں۔ ڈی کارٹیس لائیبنز کانٹ ہربرٹ ولوتز متاخرین میں یہ سب کسی نکسی فرقہ مابعد الطبعی اللٰہیت کے نمائندے تھے مشترک اعتقاد ان سب نظامات میں ایک شخصی ہستی پر ہے جو کہ کائنات کی علت اولیٰ اور حسب اوقات اس کا نظم ونسق بھی اسی کے ہاتھ میں ہے۔ کوششیں کی گئی ہیں کہ اس ہستی کی صفات کا ایک متعین تصور حاصل کیا جائے یہ جملہ صفات دائماً کسی مذہبی غرض سے عملاً پیدا ہوتی ہیں۔ چنانچہ ہم کہا کرتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ قادر مطلق حکیم اور دانا اور خیر محض ہے۔ لیکن یہ آخری صفت (خیر) فلسفۂ نظری سے اجنبیت رکھتی ہے۔ دو اور محمول گویا اصول موضوعہ یا مابعد الطبعی علم کے ہیں اس لئے کہ ان صفات کا یہ مفہوم ہے کہ وہ ہستی ایسی ہونی چاہئے جو تخلیق عالم کے لئے کافی دواعی ہو۔ بعض مصنفین نے اسی پر زور دیا ہے۔ ویس 1866 chr. H. Weisse) الریسائی H. Ulrici (1884) اور فکٹی Fichte (1879)۔ اس امر پر کہ اخلاق نے الٰہی مابعد الطبیعت کے بنانے میں جو کام کیا ہے اس سے ان کے مسئلہ کا نام الٰہیت اخلاقی Ethical theism ہو گیا۔ وہ دلیلیں جن پر کسی مفروضہ الٰہیت کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے وہ طبعاً موقوف ہے مخصوص مابعد الطبعی رائے پر اس کے مصنف کے۔ ارسطا طالیس کے وہی مبادی نہیں ہیں جو افلاطون کے ہیں۔ نہ لائیبنز کے وہ مبادی ہیں جو دی کارٹیس کے تھے نہ ہربرٹ یا لوتز کے مبادی اور کانٹ کے ایک ہیں۔ یہ قاعدہ ہے کہ مختلف حکمانے جو ادلہ الٰہیت اللٰہیت کے بیان کئے ہیں ان کو عنوان 'اثبات وجود خدائے تعالیٰ' کے تحت میں لاتے ہیں۔ بعض ثبوت علم الوجود سے بعض فلسفہ کائنات سے بعض مقصدیت (طبیعی الٰہی) بعض منطقی اور بعض اخلاقی ثبوت سمجھے جاتے ہیں۔ ایک اور ثبوت یعنی اتفاق جمہور کو بھی اس فہرست میں بڑھا سکتے ہیں۔ اس پر غور کرنے کی یہاں ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ الٰہیت کے نقطۂ نظر سے صحیح ہے۔ ان باقی پانچ میں سے کوئی بھی سوائے اخلاقی ثبوت کے ایسا نہیں جو الٰہیت سے مخصوص ہے۔ ان میں سے ہر ثبوت الٰہیت اور وحدت وجود پر بھی بعینہ جاری ہوسکتا ہے۔

3- (1) مختلف صورتیں علم الوجودی ثبوت کی ضرور نہیں ہے کہ ان میں سے ہر ایک پر یہاں جداگانہ بحث کی جائے۔ خلاصہ سب کا دراصل استدلال خدا کی ہستی کا اس کے مفہوم سے ہے ایک صورت ثبوت کی مثلاً اس طرح جاری ہوتی کہ اس کا وجود کامل ہے اس پر یہ حجت لائی جاتی کہ تصور کامل وجود کا غیر وجود یعنی عدم کے ساتھ منافات رکھتا ہے۔ یعنی وجود ایک ضروری وصف ایسے مفہوم کا ہے جو کہ کمال مطلق ہستی ہے۔ دی کارٹیس اور لائیبنز کا اس رائے پر پورا اتفاق ہے۔ یہ سچ ہے کہ لائیبنز نے دی کارٹیس کے خلاف یہ بیان کیا ہے پہلا کام اس ثبوت میں یہ ہے کہ مفہوم ایک حقیقت مطلقہ یا کمال مطلق کے وجود کا ثابت کیا جائے اس طرح کہ اس مفہوم کے ساتھ کوئی نقص نہ پایا جائے۔ لیکن اس کو استدلال کے اصلی جز سے کوئی لگاؤ نہیں ہے۔ اگر مفہوم کے ساتھ نقص کا تصور نہیں ہے یعنی ممکن نہیں ہے تو حقیقت اس معروض (ذات خدا) کی جس پر یہ مفہوم دلالت کرتا ہے ایسا ہی لائیبنز کے نزدیک بھی ضرورتاً ثابت ہے جیسا دی کارٹیس کے نزدیک ثابت ہے۔

کانٹ سے پہلے جو فلسفی اٹھارہویں صدی میں گزرے (کروسیس Crusius مثلاً جرمن میں اور ہیوم Hume انگلستان میں) انہوں نے علم الوجود سے جو حجت لائی گئی ہے اس پر ٹھیک اعتراض کیا ہے۔ کانٹ کا انتقاد وجود خدا کے اثبات کا ایسا انتقاد تھا جس سے اس کو ناقص الاولہ کا لقب ملا۔ کانٹ نے صرف یہ کام کیا تھا کہ اعتراضوں کو ایک جگہ جمع کر دیا تھا اور ان کو علم العلم کے حوالہ سے تحریر کیا تھا۔ کانٹ کہتا ہے کہ وجود کسی مفہوم کا ایسا وصف نہیں ہے جو اور وصفوں کے ساتھ ہو۔ یہ ایسا محمول ہے جس کو ہم صرف ایسی چیزوں پر جاری کر سکتے ہیں جن کا تجربہ ممکن ہے یا جن کا ادراک ہو سکتا ہے اور وجود سے کوئی خاص تعین ان چیزوں کے مفہوم کو نہیں حاصل ہوتا۔ لہٰذا کوئی فرق درمیان ممکن اور بالفعل موجود کے نہیں ہے اس معنی سے کہ ادراکی مواد ممکن ایک وصف کا (تکمیل امکان) میں ناقص ہے اور یہ وصف بالفعل موجود کے ساتھ لگا ہوا ہے۔ از روئے ادراک دونوں ایک ہیں۔ لہٰذا[2] ہم بغیر شور و شغب کے ایک تصور کے امکان سے اس کے وجود کے امکان پر حجت لا سکتے ہیں۔ لیکن اس شے کی حقیقت باوجود (بالفعل) پر استدلال نہیں کر سکتے یعنی جو شے اس مفہوم کے مطابق ہے۔

4- ہیگل نے علم الوجود کے ثبوت میں ایک جدت کی کہ وجود مطلق کا وجود اور مفہوم بعینہ ایک ہی ہے لہٰذا فی الواقع اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا کے تصور کے مطابق نفس الامری حقیقت موجود ہے۔ اس صورت بیان سے علم الوجود کے ثبوت کی صحت کا ثبوت اور عدم ثبوت دونوں ہیگل

---

2 خلاصہ مطلب یہ ہے کہ تصور سے محض امکان پر استدلال ہو سکتا ہے نہ وجود نفس الامری پر فافہم 12 ھ۔

کے اصول تعقل [1] مطلق کے ساتھ ثابت اور غیر ثابت ہوتے ہیں اگر یہ اصول صحیح ہیں تو جو ثبوت ہیگل نے پیش کیا ہے صحیح ہے ورنہ خیر۔ لیکن بدقسمتی سے وہ اصول غلط ہے۔ لوٹز ایک منطقی خیال پیش کرتا ہے اگر چہ وہ اس خیال کو کوئی واقعی استدلال نہیں سمجھتا یہ ایک ایسے خط خیال پر چلتا ہے جو کہ علم الوجود کی دلیل سے مشابہ ہے وہ کہتا ہے اگر سب سے بڑا موجود نہیں ہے تو سب سے بڑا موجود ہو بھی نہیں سکتا۔ اور یہ نا قابل فہم ہے کہ سب سے بڑی چیز جو ادراک میں آنی چاہئے کہ موجود نہ ہو۔ اس تقریر سے اگر چہ لفظوں کے ہیر پھیر سے فی الجملہ تسلی ہو جاتی ہے مگر ہم کو اس پر غور کر کے وقت ضائع کرنے کی ضروری نہیں ہے یہ تقریر ہم کو اپنے ہی خیالات کے احاطہ سے باہر نہیں لے جاتی یہ مدرک کو ثابت کرتی ہے نہ کہ موجود کو۔ علم الوجود کے استدلال سے ملتی ہوئی دی کارٹیس کی رائے ہے کہ ہمارا تعقل صرف اسی کو پیدا کر سکتا ہے جو ہمارے لئے یا اس تصور کے لئے مناسب یا کافی ہے۔ لیکن ہمارا تعقل محدودیت نہایت اور نقصان کا لباس پہنے ہوئے ہے پس اگر ہم تصور غیر محدود کامل ہستی کا حاصل کریں تو وہ تصور ہمارے تعقل کا پیدا کیا ہوا نہیں ہے بلکہ وہ کسی ایسی حقیقت سے نکلا ہے جو اس کے مثل ہے اور صدق الٰہی ہو جاتی ہے ضرورت ہمارے تعلق کے صدق کی۔

(2) اسی کے متعلق وہ منطقی ثبوت ہے جس کو ٹرنڈلن برگ (1872) نے پیش کیا ہے۔ انسانی تعقل کو اپنے محدود ہونے کا علم حاصل ہے لیکن اس پر بھی وہ ایک حد فاصل سے گزرنا چاہتا ہے۔ اس کو معلوم ہے کہ اس کا وجود دیگر اشیاء کا محتاج ہے لیکن اس کی روش یہ ظاہر کرتی ہے کہ وہ خود ان کو معلوم یا متعین کر سکتا ہے۔ یہ تعین بذات خود ناقص ہوتا اگر صدق کو ہم حقیقی معنی میں تسلیم نہ کر لیتے یا اشیاء کے قابل ادراک ہونے کو نہ مان لیتے۔ تعقل اتفاق کا ایک کرشمہ ہوتا ہے یا مایوسانہ جرأت ہوتی اگر خدائے تعالیٰ جو عین صدق ہے تعقل کا سر چشمہ نہ ہوتا اور شے کو اس کے تعقل کے ساتھ ربط نہ دیتا۔ اس حجت میں اس کا دیکھنا دشوار نہیں ہے کہ سر چشمہ کہاں ہے ادراکیت (یا قابل ادراک ہونے) میں یا صدق کی معروضی ضمانت ایک سچی ہستی میں ہے تو یہ کہنا زیادہ صحیح ہوتا۔ چونکہ کل انسانی عقل اور علم مناسبت رکھتے ہیں مفروضوں کے ساتھ یا مفروضوں کی صفات کے ساتھ ان کا طبیعی اور تحقیقی لگاؤ صرف مفروضے کی حدود کے اندر ہے۔ اگر ہم ان حدود کے آگے جانا چاہیں تو ہم کو نئے الفاظ اور جدید تعریفات سے کام لینا ہوگا یہ ممکن ہو تو ہو لیکن ہماری سمجھ تو اس مقدار سے جو ہم کو دی گئی ہے بڑھ نہیں سکتی۔

---

[1] تعلق مطلق سے مراد ہے وہ نظامات فلسفہ کے جو تعقل کی صحت کو علی الاطلاق فلسفہ کی بنیاد قرار دیتے ہیں ہیگل کا فلسفہ خصوصاً 12 ھ۔

5- (3) قسموسی (کائنات سے جو ثبوت خدا کی ہستی پر ہے) ثبوت میں اس واقعہ سے استدلال کیا جاتا ہے کہ عالم کے وجود کی ایک علت غائی ہونا چاہئے۔ اس ثبوت کی یہ خوبی ہے کہ اس میں احتراز کیا گیا ہے مادہ یا حرکت کے قدم کی تجویز سے ارسطاطالیس نے ایک خاص طرز بیان اختیار کیا ہے وہ کہتا ہے کہ ایک محرک اول کا ہونا ضرور ہے۔ اور افلاطون نے اس سے پہلے خدائے تعالیٰ کی قدرت تخلیق پر زور دیا ہے۔ یہ ثبوت ہمیشہ متاخرین کے فلسفہ میں بار بار آتا ہے اگرچہ جدید وجوہ اس کے ثبوت میں نہیں پیش کئے گئے۔ اسباب کی تلاش سے کائنات میں علل بعیدہ کا پتا چلتا ہے۔ پھر آخر کار ہمارا علم اشیاء ایک نقطہ پر پہنچ کے ٹھہر جاتا ہے۔ ہمارے سامنے وہ امور آتے ہیں جن کو ہم نہیں سمجھ سکتے۔ لیکن ایسے واقعات جن کو دوسرے واقعات سے ہم استخراج نہیں کر سکتے ان پر قسمت اور اتفاقات کی مہر لگی ہوئی ہے۔ اگر ہم کہیں کہ مادہ اور اس کے حرکات کی مزید توجیہ ہم نہیں کر سکتے تو ہم انہیں میں ایسے واقعہ تک پہنچ گئے ہیں جو کہ بادہوائی ہے یا یوں کہو کہ ایسا واقعہ جس کا سبب مفقود ہے اور اگر ہم اور کوشش کریں اور اس اخیر واقعہ کو قسمت اور اتفاق کی مملکت سے خارج کردیں تو ہم کو ایک ایسا موجود ماننا پڑتا ہے جس کی تعریف یہی ہو سکتی ہے کہ وہ کائنات کا خالق ہے علت العلل علم مطلق 3 وغیرہ۔

(8) اس ثبوت کی بھی کامل تردید کانٹ کے ہاتھوں ہو چکی ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ علیت ایک مقولہ ہے جو صرف ایسی چیزوں پر جاری ہو سکتا ہے جو عالم شہود میں ہیں۔ اور تجربے سے ثابت ہیں یہ واقعہ مفروضہ (یا معطیہ) سے تجاوز نہیں کرتا اور عالم کی وہ علت جو مافوق الفطرت ہے وہاں تک اس کی رسائی نہیں ہے۔ مزید برآں یہ کہ اگرچہ تصور اتفاق کا صحیح ہے تجربے کے جزوی واقعہ کے لئے یہ نتیجہ اس سے نہیں نکل سکتا کہ کل عالم کو صرف ایک واقعۂ اتفاقی تصور کریں جس کا سبب ضروری ہے کہ ایک ایسے وجود میں ہو جو خود عالم سے خارج ہو۔

(ب) یہ بھی واضح رہے کہ قسموسی ثبوت سے الٰہیت اللٰہیت کے لئے مفید نہیں اس سے محض الٰہیت ثابت ہو سکتی ہے۔ عقلاً بھی ہمارے علم میں کچھ افزائش نہیں ہوتی جب ہم کائنات کے اس طرف قدم بڑھاتے ہیں۔ یا تو ہم مادہ اور حرکت کے قدم پر ٹھٹک جاتے یا دونوں کو خدا کا فعل تصور کرتے ہیں۔ نظریۂ مذکورہ کے لئے دونوں یکساں ہیں کیونکہ واقعی استخراج عالم کا خدا کی قدرت سے ناممکن معلوم ہوگا اور اس کی تعریف علت العلل (علت اخیرہ) سے صرف ایک ٹھہرنے کا مقام مل جاتا ہے جو خود اختیاری سا ہے۔

---

3 متن میں تعقل مطلق ہے ہم تعقل کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر نہیں کرتے لہٰذا عین علم کہنا مناسب ہے 12۔

(ج) لیکن بالآخر یہ لامتناہی تلاش سببی تحقیقات کی حسب شرائط یا حالات مفروضہ صرف اس دریافت کے لیئے ہیں کہ ایک ناظم اصول مل جائے (دیکھو ف 4-3) جس سے آگے جانا ممنوع ہو کہ ہم اپنی تحقیقات کے اثنا میں کہیں نہ ٹھہر سکیں اور یہ بھی ہم کو سکھایا گیا ہے کہ ہر مقام جہاں ہم توقف کرتے ہیں محض دفع الوقتی کے لیئے ہے تا کہ ایک ایسا مقام مل جائے جہاں ہم آگے بڑھنے کے لیئے اور تحقیقات کو جاری رکھنے کے لیئے طبع آزمائی کر سکیں۔

6- مقصدی ثبوت (علت غائیہ سے) عالم اسباب کی ہر شے کے معلل با اغراض ہونے سے دیا جاتا ہے۔ یہ انتظام ایک خالق حکیم و دانا کا ہے جس نے ان اغراض کو پیدا کیا اور ہر غرض کا انجام اس کے ہاتھ میں ہے۔ اور چونکہ مقاصد و اغراض پر تجربی برہان جاری ہو سکتی ہے اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ ایک حکیم کا فعل ہے پس خالق ضروری ہے کہ حکیم و دانا ہو۔ یہ مقصدیت قدیم فلسفہ میں بھی پائی جاتی ہے اور کانٹ نے اس کے باب میں کہا ہے کہ یہ ثبوت سب سے واضح ترین ہے اور اس قابل ہے کہ اس پر غور کیا جائے۔ ہربرٹ نے بھی اس کو فلسفۂ مذہب کی بنیاد قرار دیا ہے اور اسی سے بحث و مباحثہ کی ابتدا کی ہے لیکن مثل پہلے دو ثبوتوں کے اس کو بھی ناکافی سمجھنا چاہئے۔ اولاً تو حسب رائے کانٹ ہم اس سے ایک صناع یا بانی (معمار) پر استدلال کر سکتے ہیں وہ بانی جس نے اس عمارت کا تجویزی خاکہ کھینچا کیونکہ مقصدیت عالم کی اس کی صورت سے ظاہر ہوتی ہے نہ مواد سے۔ ثانیاً کانٹ کہتا ہے کہ مقصدی معروض ایک موضوعی ذہنی اصول ناظم ہے اور مافوق الفطرت نتائج کے لیئے مستعمل نہیں ہو سکتا۔ بالآخر یہ امر مشکوک ہے کہ (دیکھو ف 20-7) آیا مقصدی نظریہ کا یہ منشا ہے کہ وجود کائنات کی توضیح کے لیئے ایک حکیم جس کے افعال معلل باغراض ہوں اس کی ہستی کو مقدم ماننا ضروری ہے۔ (یعنی وجود کائنات ایک حکیم دانا کے فرض کرنے کے بغیر محال ہے)۔ تجربے سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ آثار حیات سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ ترتیب اجزا اور افعال کی مقصدی ہے۔ مقصدی ثبوت سے تمام عالم کو نظام اغراض سمجھنا ہوتا ہے۔ اس صورت کو بھی حقیقتاً ہم ثبوت نہیں کہہ سکتے۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ اگرچہ ان میں سے کوئی ثبوت بذات خود کافی نہیں ہے لیکن سب میں مل جل کے ثبوت کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ عذر ماننے کے قابل نہیں ہے البتہ وہ وجہ جو کانٹ نے بیان کی ہے کہ کوئی ثبوت ان میں تنہا کافی نہیں ہے بلکہ ان میں سے ہر ایک دوسروں پر موقوف ہے۔ قسموسی ثبوت موقوف ہے علم الوجود کے ثبوت پر اور مقصدی ثبوت پھر ان دونوں پر موقوف ہے یعنی قسموسی اور علم الوجودی ثبوت پر۔ اور بات یہ ہے کہ اگر بنیاد مستحکم نہیں ہے

تو جو عمارت اس پر کھڑی کی گئی وہ بھی کسی طرح خطرے سے خالی نہیں ہے۔

7- (3) اخلاقی ثبوت خدا کی ہستی کا یا تو اخلاقی قانون کے موجود ہونے سے ایک مقنن پر حجت لاتا ہے یا نیکی اور سعادت کی منافات سے ایک ایسے وجود پر استدلال کیا جاتا ہے جو خیر محض اور قادر مطلق ہے۔ جس نے ان دونوں کو مرتب کر لیا ہے۔ لیکن (الف) یہ واقعہ کہ مطلق اخلاقی قانون عالم میں موجود ہے یہ کلیہ ابھی ثابت نہیں ہوا ہے اور (ب) آخری عہد میں اس کی کوشش کی گئی اور یہ کوشش کامیاب بھی ہوئی ہے کہ اخلاقی نوامیس کو ارتقائی نقطۂ نظر سے موجہ کرنا چاہئے ان دونوں سے ہر اعتراض استدلال کو باطل کر دیتا ہے اور مقنن کا وجود ثابت نہیں ہونے دیتا۔ بہر طور تجربی منافات جو کہ درمیان ایک ایسی ہستی کے لئے جو اخلاقی مطلوبات کے موافق ہو اور ایک ایسی حیات کے جو بالکلیہ کسی فرد بشر کی آرزوؤں کو پورا کر دے یہ منافات ایسی نہیں سمجھی جاسکتی کہ یہ کافی وجہ ہے کہ الٰہی خانوں کی ہستی کا بطور اصول موضوعہ کے مان لینا واجب ہے۔ کیونکہ (الف) اس دلیل کے یہ معنی ہیں کہ ایک خواہش الٰہی موجود ہے جو یہ چاہتی ہے کہ نیکی کا عوض خوش حالی اور مرفہ حالی سے ہو (جو نیک ہو وہ دنیا میں خوش وخرم رہے) اور ایسے بھی زمانے گزرے ہیں جبکہ ایک یقینی علامت اخلاقی سیرت کی یہ قرار پائی تھی کہ ایسی خوشی اور خرمی سے احتراز واجب ہے اس لئے کہ دنیا کی مرفہ حالی حقیر ہے مزید برآں (ب) اس ثبوت میں دوامر مافوق عقلی تمادی کے واقع ہیں۔ جس طرح ان دونوں مسئلوں میں توفیق کی گئی اس کا تقاضا صرف یہی نہیں ہے کہ خدا ایک شخصی وجود رکھتا ہو بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ فرد بشر بھی غیر فانی ہو۔

پس نتیجہ اس تمام بحث کا بالکل نفی میں نکلتا ہے۔ خدا کی ہستی کے اگرچہ پانچ ثبوت دیئے گئے ہیں ان میں سے کوئی بھی ثبوت کی صلاحیت نہیں رکھتا اور پانچوں کو ملانے کا بھی وہی نتیجہ ہے جو ان میں سے ہر ایک کا ہے۔ بطور دیگر جو امور ہم نے بیان کئے ان میں سے کوئی بھی اس مسئلہ پر کوئی اثر رکھتا ہے امکان اُن تصورات کا جن کا صعود توحید کی جانب ہے اور عمل یا اغراض جو الٰہیت کے مفروضے تک لے جاتے ہیں اگرچہ نہ ان میں سے کسی میں نظری صحت موجود ہے نہ اس کی ضرورت ہے۔ مسئلۂ توحید کا نشوونما نظری مابعد الطبیعت کی زمین پر نہیں ہوا ہے بلکہ اس کا مرکز مذہبی مقتضیات ہیں اور اس کو نظریۂ کائنات کی حیثیت مذہب نے بخشی ہے۔ اور کسی مذہب نے اس اقتضا کی اجازت نہیں دی کہ کائنات کے وجود کی توضیح سے توحیدی نظریہ کو دریافت کریں۔

8- ابتدا معبودیت deism کی ہربرٹ سے ہے جو خیر بری کا رہنے والا تھا۔ (1648)۔ اس کی یہ خواہش تھی کہ فطری مذہب کو لوگ مانیں ایسا مذہب جس کا تقاضا عقل کرتی

ہواور جو عقلاً ثابت ہو بمقابلہ تاریخی مذہب کے جس کی بنیاد استناد[1] پر ہے۔ کسی مذہب کو یہ حق نہیں کہ یہ القاب حاصل کرے جبکہ لوگوں نے اس کو مسلم نہ مانا ہو۔ مذہب کا مفہوم یعنی وہ عنصر جو تمام صورتوں میں مذہب کی مشترک ہے۔ اس کی سچائی کی دلیل (یعنی تمام عالم نے کوئی نہ کوئی مذہب مانا ہے یہ امر مذہب کی حقیقت کی دلیل ہے)۔ مواد ان تصورات کا مصنف مذکور نے پانچ قضایا میں مرتب کیا ہے۔ جو مسلمۂ جمہور ہیں اور ان اصول کی صحت عام طور پر مان لی گئی ہے۔ ایک اعلیٰ ترین ہستی کا اقرار اور اس کی عبادت کا فرض ہونا یہ بھی کہا جاتا ہے کہ نیکی اور دیانت بہت ہی ضروری اجزا مذہب الٰہی کے ہیں جملہ مذاہب توبہ اور سزاو جزا کو بھی مانتے ہیں اور یہ بھی مانتے ہیں کہ انعام اور عقوبت اس عالم میں ہوگی۔ (ڈی ازم) معبودیت کے بانی کا یہ عجیب اعتقاد تھا کہ ابتدائی پیدائش انسان میں یہ خالص کلی تصور موجود تھا یہ اعتقاد اٹھارہویں صدی تک جاری رہا اور وہ یہ بھی کہتا تھا (نعوذ باللہ) کہ خاص خاص تاریخی مذاہب بعض اشخاص کی چالاکی اور فریب سے نکلے ہیں۔

جان لوک نے ڈی ازم کو اور بھی متعین کیا وہ انکار کرتا تھا کہ عوام الناس کا اتفاق مذہب کے تصور اور ہستی الٰہی کی عبادت پر ہرگز نہ ہوا تھا۔ اور اس نے مفہوم الٰہ کی توضیح اس طرح کی کہ انسان کی قابل قدر صفات کو ملا جلا کے الٰہ کا تصور نکلا اس میں انسان کی عمدہ صفات کی کرشمہ سنجی اور کرامت کو بڑا دخل ہے۔ لوک نے خدائے تعالیٰ کے ثبوت کی بنیاد قسموسی حجت پر رکھی۔ خاص نمائندے مذہب الٰہیت معبودیت کے لوک کے بعد جے ٹولنڈ (دیکھوف 16-2) اور ایم ٹنڈل ہوئے ان کے زمانے سے اور اس کے بعد اس مذہب کے پیرو فرانس اور جرمن میں ملتے ہیں۔ ڈی والٹیر (1778) اور ریمروس (1768) سرآمد روزگار ہوئے ان دونوں ملکوں میں یعنی (فرانس اور جرمن میں)۔

معبودیت ڈی ازم جس کے بڑے بڑے سرگرم پیرو اسی صدی میں (مثلاً طامس بکل 1862) ویسی ہی دلیلوں پر قائم ہے جن پر الٰہیت تھی ازم کی بنیاد ہے۔ خدا ایک وجود مافوق الفطرت ہے کائنات کے باہر اور اس کے اوپر ہے۔ وہ خالق کائنات ہے۔ لیکن اس نے اشیاء کی ایسی عمدہ ترتیب و تالیف قائم کی ہے کہ اب اس میں دخل دینے کی ضرورت نہیں ہے اور یہ اس کی شان کے خلاف بھی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عملاً دیکھا جائے تو الٰہیت اور لاالٰہیت کے قریب قریب ہے کیونکہ شخصی انداز کا اظہار ایسی ہستی کی نسبت جو دنیا کے معاملات میں کوئی دخل نہیں دیتا اگر ہوگا تو بالکل عام تعظیم کا سا ہوگا (یعنی جو تعظیم اور عبودیت خوف ورجا کے ساتھ ہوتی ہے اس کے معنی ہی اور ہیں بجائے ایسی تعظیم کے جو ایک بے تعلق عظیم الشان ہستی سے ہوسکتی ہے) جس طرح الٰہیت کا ثبوت ہے ویسا ہی

[1] یعنی قابل تعظیم اشخاص اس کے بانی اور اس کے ماننے والے تھے 12۔

کچھ معبودیت کا بھی اور چونکہ معبودیت عملی طور سے غیر مثمر ہے یہی سبب اس کے رفتہ رفتہ غائب ہو جانے کا ہوا۔ دنیا کچھ اچھی نہیں تھی اور اس سے معلوم ہوا کہ (معاذ اللہ) خدا کی ہستی نا کامل ہے۔ وہ اس پر مجبور ہے کہ دائماً مصروف رہے کہ دنیا کو محکوم رکھے اور اس کو ترقی دیتا رہے۔ طبیعی طور سے مذہب معبودیت کو خوارق عادات (معجزات و کرامات) سے دشمنی ہے۔ لیکن (ڈی اسنت) معبودیت کا ماننے والا اگر خدا کے تصور میں استوار ہو۔ جس تصور میں اس کے نزدیک ایسے صفات ہیں جس کا پرتو انسان میں موجود ہے تو اس کو یہ اقرار کرنا پڑے گا کہ وہ خدائی مصلحت اور مشیت کو ہرگز نہیں سمجھا دنیا کے بنانے میں اس کی کیا مشیت تھی یا کون سے امور اس کی شان کے منافی ہیں اور کون سے غیر منافی۔

وحدت وجود کا مذہب آج کل بہت مانا جاتا ہے یہ وہ قسم الٰہیت کی جو مسئلۂ واحدیت monism کے صنائی پیروؤں کے دلخواہ ہے (یعنی جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ کائنات کا مبداء صرف ایک ہی عنصر ہے) (دیکھوف 19-1) لہٰذا مسئلہ واحدیت کے متعلق چند در چند رائیں دیکھتے ہوئے ہم یہ استدلال کر سکتے ہیں وحدت وجود کے نظریات سے ایسی ہی کچھ اختلافات ہیں۔ نفس الامر میں ہم درمیان جزوی اور کلی وحدت وجود کا فرق کر سکتے ہیں۔ اور اس اختلاف کی بنیاد مفہوم ذات خدا کے مواد کا اختلاف ہے۔ کلی مذہب کی وحدت سے خدائے تعالیٰ بعینہ مجوعۂ عالم ہے بلا کسی اور تخصیص کے جزوی وحدت وجود مجموع عالم کی کسی خاص صفت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور اس کو ربط دیتے ہیں خدا کی ہستی سے۔ مثلاً مادیین جو خدا اور عالم کی وحدت کا اقرار کرتے ہیں یہ لوگ طبیعی وحدت وجود کے ماننے والے ہیں یعنی ایسی وحدت وجود جو خارجی فطرت کو مفہوم یا تصور ذات خدا کے مساوی مانتے ہیں۔ رواقیین عالم کے باطن کو یا روح عالم کو خدا مانتے ہیں۔ ایک روحانی وحدت وجود بھی ہے۔ فکٹی کے نظام میں اخلاقی وحدت وجود داخل ہے اس کے نزدیک اخلاقی ترتیب جو عالم میں پائی جاتی ہے یہی خدا کی ہستی کا مظہر ہے۔ ہیگل کا اعتقاد تھا کہ تصور مطلق کا پرتو ہے خدائے تعالیٰ کی ہستی کا یہ منطقی وحدت وجود ہے کراس (دیکھوف 9-12) کا یہ مقصود تھا کہ الٰہیت اور وحدت وجود میں توفیق دے وہ مسئلۂ وحدت Panertheism فی الکثرت و کثرت فی الوحدت خدا بعینہ کائنات سے بالاتر اور کائنات میں موجود ہے۔ وعلیٰ ہذا القیاس اس فہرست میں تمام اقسام وحدت وجود کی اور ان کے جملہ اختلافات داخل نہیں ہیں، (ان کے سوا اور بہت سی صورتیں ہیں) واحدیت کی دلچسپی جس کی مخصوص دلچسپی گل بین کی طرح نئے نئے گل بوٹے دکھاتی ہے اور پاشان اور پریشان کثرت وحدت وجود کی یقیناً منجملہ وجوہ خاص یہ بھی ایک وجہ ہے کہ اس کے متعدد طرفدار اور موئد ہو گئے کسی ایسے زمانے میں جو صحت تعقل کے مخالف ہو جیسے کہ زمانہ حالیہ میں۔

10- کلی وحدت وجود کا تاریخی اظہار دو خاص صورتوں میں ملتا ہے ایلیاطی فلسفہ اور فلسفۂ اسپنوزہ میں۔ ذنوفن اور برماندلیس وجود کو بعینہ ذات خدا کا تصور سمجھتے تھے اور چونکہ کوئی شے وجود سے خارج نہیں ہے لہٰذا مجموع عالم ذات خدا ہے اور اسپنوزہ کو اس کے کہنے میں بھی تامل نہ ہوا (جیسا کہ جیوروینو برونو نے deus sive naturn ان سے پہلے کہا تھا (دیکھوف 17-2) خدا نفس فطرت ہے وہ فرق کرتا ہے فطرت بحیثیت فاعل اور فطرت بحیثیت منفعل میں۔ خدا پیدا کرنے والی اصل ہے یعنی فاعل اور فطرت مخلوق ہے یعنی منفعل۔ کلی وحدت وجود کم و بیش وضاحت کے ساتھ جمالیات کے رسائل میں اور فلسفۂ مذہب میں بھی پایا جاتا ہے۔ انفعالی احساسات و جذبات میں جو عالم شعور میں ظہور کرتے ہیں جب کوئی فطرت پر غور کرنے میں مستغرق ہو جاتا ہے یا حسی مصنوعی شے کی خوبیوں میں وہ گویا ذات (انسان) کا محو ہو جاتا ہے یا شخصیت کا تج دینا یا غرق ہو جانا۔ اپنے ماحول میں اب وہ اس وقت گویا کہ کوئی شخص واحد نہیں ہوتا بلکہ عالم میں فنا ہو کے اس میں مل جاتا ہے اور اس کا ایک جزو [1] ہو جانا۔ یہ حالت البتہ خوش آئند ہے لیکن وحدت وجود کی قبولیت کیلئے کوئی سند یا کافی علت نہیں ہے۔ لا الٰہیت (دہریت) اور الٰہیت دونوں سے احساسات اور جذبات مجوث عنہ کے ظہور کی توضیح بخوبی ہو سکتی ہے۔

لیکن اسکے ماورا وحدت وجود کی حمایت کے لئے کوئی دلیل الٰہیت کی دلیل سے بہتر نہیں موجود ہے۔ اسکے تفصیلی بیان کے انتقاد کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جو اعتراضات ہم نے واحدیت monism پر کئے ہیں جو اس کے قریب قریب ہے وہی اس پر بھی صادق آتے ہیں۔ (دیکھوف 19) اس مقصد کے لئے اس میں فی الجملہ ترمیم ہو گی۔ عملی مقاصد اور اغراض کے لئے وحدت وجود سے بہت ہی کم تسلی ہو سکتی ہے بہ نسبت الٰہیت کے۔ ہم شخصی ارتباط کو فطرت یا اسکی کسی حیثیت کے ساتھ ادراک نہیں کر سکتے اور اگر کرتے ہیں تو وہ بالکل وہمی اور خیالی اور عجیب ہوتی ہے۔

11- آخری نتیجہ ہماری بحث کا یہ نکلتا ہے کہ کل ثبوت وجود باری تعالیٰ کے مخدوش [1] ہیں اور اس کا نتیجہ دہریت ہے۔ لیکن ہم نے صرف یہ دکھانا چاہا ہے کہ باری تعالیٰ کے مفہوم کی ضرورت کسی عقلی برہان سے ثابت نہیں ہو سکتی اور کوئی چیز علمی تحقیقات میں ایسی نہیں جو ہم کو اس

---

[1] قطرہ دریا میں جو مل جائے تو دریا ہو جائے۔

[1] طالب علم کو یاد رکھنا چاہئے کہ کسی شئے کے عدم اثبات سے اس کا عدم لازم نہیں اگر ہزار دلیلیں کسی چیز کے اثبات کی غلط ٹھہریں پھر بھی اس چیز کو معدوم نہیں کہہ سکتے وجود باری تعالیٰ کی برہان ہمارا دل و دماغ ہے اور خود فطرت اس کی ہستی پر شاہد ہے فتامل 12ھ۔

مفہوم تک پہنچادے۔ اس کا یہ نتیجہ نہیں ہے کہ اور وجوہ موجود ہی نہیں ہیں جن سے ہم بذریعہ مقصدیت کے کائنات کے نظریہ کو قائم کریں۔ اور فی الواقع تمام ایسے حکماء جنہوں نے اثباتی تعریف کو خدا کی اپنے فلسفیانہ نظام کے حدود میں داخل کیا ہے ان سب نے مذہبی اور اخلاقی نتائج پر زور دیا ہے جو خدا کے مفہوم سے حاصل ہوتے ہیں۔ دہریت جس کو فنور باخ (1872) L. Fenerbach نے بیان کیا ہے یا جس کو دوہرنگ نے E. Duhring (1872) ثابت کیا ہے وہ ایک نظریہ حیثیت سے نا قابل بحث ہے لیکن دہریت کے نظریہ کی نا قابلیت جملہ اخلاقی اور مذہبی ضروریات کی تشفی کیلئے اس امر کی کافی دلیل ہے کہ ہم کو ایک تکملہٗ مافوق الفطرت کے ماننے کی ضرورت ہے جو ان ضرورتوں کو پورا کرے۔ اور سب کے ماورا اگرچہ مابعد الطبیعت نے برہان سے ثابت کر دیا ہے یا تسلیم کر لیا ہے کہ کوئی خاص الٰہیات ثابت نہیں ہوسکتی لیکن پھر بھی ایک امر اہم مابعد الطبیعت کو بجالانا چاہئے۔ مابعد الطبیعت سے یہ امکان ثابت ہونا چاہئے کہ الٰہیات کے مفروضے کو کسی اور ذریعہ عالم کے ساتھ ربط ہے کائنات کا علم جس حد تک ہم کو حاصل ہے۔ یہ سیاق اچھا نہیں ہے کہ عقلیات کے بہی کھاتے ہیں ایک صفحہ پر تو تمام اعتقادی رقوم یعنی ہمارے اعتقادات درج ہوں اور دوسرے صفحہ پر رقوم علمی یعنی ہماری معلومات اور کبھی ان دونوں کی واصلباتی درست نہ ہو اور کوئی قطعی فیصلہ نہ ہو سکے۔ اس مشکل سے کبھی ہمارا چھٹکارا نہ ہوگا جب تک ہم اپنی اخلاقی اور مذہبی حیات کے مسلمات یا ضروریات کو نظری نتائج علم کے ساتھ ربط دے کے مرتب اور مہذب نہ کریں۔ یہ بالکل ہی طبیعی امر ہے کہ گزشتہ اور موجودہ کوششیں عقلیات میں موافقت پیدا کرنے کی اکثر الٰہیت کے مسئلہ کیلئے صرف کی جائیں کیونکہ الٰہیت ایک صورت علم الٰہیات کی ہے جو ہمارے عملی اغراض کے ساتھ موافقت رکھتی ہے۔

مآخذ

J.H. Fiehte, Die theistische Weltansicht und ihre Berechligung.

A. Drews, Die dentsche Speculation seit Kant and besonderer Rucksicht auf das Wesen des Absoluten und die Person lichkeit Gottes. 2 Vols. 1893 2nd Ed. 1895.

(اکثر فلاسفہ کے اقوال کا انتقاد E. Von Hartmenn ہارٹمین کے مطمح نظر سے کیا گیا ہے ان کے رایوں کا بیان اکثر صحیح نہیں ہے نہ حقیقت اور انصاف کے موافق ہے)۔

ان کتب کے ساتھ ملاحظ ہوں وہ کتابیں بھی جو ف 11 (فلسفہ مذہب) کے متعلق لکھی گئی ہیں۔

ماہرین علم نفس کے
فرقے مابعد الطبیعت میں

1- زمانہ حال کی علم نفس کی کتابوں میں ہم کو ایک دوہرا تضاد مابعد الطبیعی نظریات میں ملتا ہے۔ اول تو ماہیت نفس یا ذہن کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ مسئلۂ جوہریت کے اعتبار سے تو یہ تجویز کیا جاتا ہے کہ ایک ایسا جوہر موجود ہے جو ہر شخص کے ذہنی اعمال کی تہ میں ہے۔ اور مسئلہ بالفعلیت سے کل ذہنی اعمال کے مجموعہ کا نام ذہن ہے۔ وہ ذہنی اعمال جو بالفعل اور بلا واسطہ تجربے کے تحت میں ہوں۔ ثانیاً اختلاف رائے ہے لفظ نفسی کی اصلی صفت کے بارے میں عقلیت کی رو سے تو یہ بیان کیا جاتا ہے کہ عقلی اعمال ادراک تصور تعقل سرچشمہ اور بنیاد ہیں اور تمام اعمال کے برخلاف اس کے ارادیت کا یہ اظہار ہے کہ ارادے کے مظاہر یعنی تحریک خواہش جذبات حسیات سے ہمارے باطنی تجربے کا تعین ہوتا ہے اور یہی اس کے عناصر ہیں۔

پہلا وصف جوہرِ نفس کا وہی ہے جو بالعموم جوہر کا وصف ہے یعنی (پائیداری) قیام وثبات۔ تمام گونا گوں حالتیں ذہن کی مظاہر یا اعراض مستقل جوہر کے ہیں۔ ثانیاً وجود جوہرِ نفس کا بالذات ہے۔ جو دوسرے موجودات سے بے نیاز ہے جوہر نفس اور دوسرے موجودات میں ارتباط ہے لیکن جو کچھ جوہرِ نفس کو دوسرے موجودات سے برداشت کرنا پڑتا ہے وہ ان کو خود واپس دے دیتا ہے۔ ثالثاً 3 جوہرِ نفس نا قابل فساد 2 ہے لہٰذا غیر فانی ہے۔ رابعاً اس کی یہ تعریف کی جاتی ہے کہ وہ موجود بسیط ہے یعنی ایسی شے ہے جس کے اجزا نہیں ہیں لہٰذا نا قابل تقسیم ہے غیر ممتد اور مجرد عن المادہ اور اس کی خاص الخاص اور ذاتی صفت منافات رکھتی ہے۔ ہر قسم کے تعدد یا کثرت کے ساتھ۔ اور اس سب کے خلاف بالفعلیت کے نظریہ کا یہ بیان ہے کہ مجموعی ربط مثل ایک شے واحد کے جو ذہنی اعمال میں کسی لحہ میں پایا جائے وہ اعمال جو ہمارے تجربے کے اجزا ہوں کسی خاص لحہ میں وہی ذہن ہے اور ہم کو حق نہیں ہے کہ جداگانہ مظاہر مثل حیاتِ فکر ارادہ وغیرہ کیلئے کوئی مجمل

2 یعنی اس کو کوئی توڑ نہیں سکتا ہے 12-

قرار دیں اوران مظاہر کے تارو پود کے علاوہ جو مثل شے واحد کے ہو گئے ہیں کوئی جدید امر سمجھیں جو اوپر سے لگا دیا ہے۔(یعنی ذہنی اندل کا مجموع ہے ذہن نہ کہ کوئی اور شے)۔

2- دی کارٹیس اصلی بانی مسئلہ جوہریت کا ہے۔قدیم فلسفہ میں ذہن اور اصل حیات بعینہ ایک شے ہے اوراس لئے قدیم فلسفہ میں کوئی ٹھیک فرق مادی اور نفسی کے درمیان نہیں پیدا کیا گیا۔ڈی کارٹس کے عہد تک جوہرِ عاقل اور جوہرِ ممتد میں امتیاز نہ تھا(دیکھوف 18-2) اس نے جوہر نفس کے تصور کو ایک جداگانہ صورت بخشی۔لائبنز کے فلسفہ میں بھی اسی خیال کا توارد ہوا مگر اس نے اس کو نیا لباس پہنایا۔ (دیکھوف 14-1و2) اس کے نزدیک نفس ایک فرد واحد ہے اور اس کو قریبی ربط اور افراد سے ہے جن سے بدن بنا ہوا ہے۔یہی دورائیں اٹھارہویں صدی کے علم نفس میں سب سے بڑھی چڑھی رہیں۔یہ مفہوم کہ ذہن ایک جوہر ہے لہٰذا غیر مادی اور غیر فانی موجود بالذات ہے۔اس زمانے کے شعور وادراک میں ایسا سمایا ہوا تھا کہ کانٹ کو اپنے انتقاد میں پورا زور لگانا پڑا اس امر کے دکھانے میں کہ اس مسئلہ میں مافوق الفطرت عنصر شامل ہے کانٹ نے اس کو خوب واضح کر دیا۔زمانۂ حال کے قریب ہربرٹ اور لوئز جوہریت کے ماننے والے تھے۔ ہربرٹ ذہن کو ایک ایسی حقیقت قرار دیتا ہے جس کی مفرد صفت سے ہم واقف نہیں ہیں۔ ہمارے تجربات یعنی وہ تصورات جو آستانۂ شعور پر گزرتے ہیں ایسی کوششیں ہیں جن سے یہ شے حقیقی یعنی ذہن اپنی ذات کو محفوظ رکھتا ہے اس ارتباط کے ساتھ جو اس کو اور موجودات سے ہے۔ (دیکھوف 17-3)۔ لوئز کا بیان یہ ہے''واقعۂ شعور کی وحدت کا بعینہ واقعہ جوہر کے وجود کا ہے۔''ہر ذہن بہر طور وہ چیز ہے جس کا ظہور اس کی ذات سے ہوتا ہے۔یہ ایک وحدت ہے جو متعین تصورات حیات اور کوششوں میں ہے' جوہرِ ذہن کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اسرار میں داخل ہو اور ہمارا باطنی تجربہ جو مالا مال ہے اس کے عقب میں لگا دیا گیا ہو۔اس مقام پر لوئز کی رائے قریب نظریہ بالفعلیت کے پہنچ گئی ہے پس اگر فرق ہے تو فقط نام کا فرق ہے۔

3- نظریۂ بالفعلیت تاریخ فلسفہ میں کچھ زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔چند ہی روز ہوئے کہ بالفعلیت صریحاً جوہریت کے خلاف ہو گئی۔ہم اس کی ابتدا کا پتا ہیوم کے مسئلہ سے لیتے ہیں ہیوم کا مسئلہ یہ ہے کہ اس کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ ایک شخصی نفسی وجود فرض کیا جائے بے شک تصور ایک ذہنی جوہر کا ناقابل ادراک ہے ذہن کا جوہر مجموعۂ ادراکات ہے۔خود ہمارے زمانے کے نظریۂ بالفعلیت پر ہوشیاری کے ساتھ تفصیلی نظر کی گئی ہے۔وںڈٹ نے اسے یہ نام دیا ہے اور پالسن نے بھی کام کیا ہے۔اس کا تعمیری جزیہ ہے کہ اس نے مخالف رائے کا انتقاد کیا یہ انتقاد بالکل جائز تھا

اس لئے کہ مسئلہٴ بالفعل کا کچھ اور دعویٰ نہیں ہے بلکہ اس کو صرف اسی سے غرض ہے جو کہ ذہن یا تجربے میں اب اس وقت موجود ہو۔ یہ مابعد الطبیعت نہیں ہے اس لفظ کے صحیح معنی کے اعتبار سے حالانکہ جوہریت نفسیات کی مابعد الطبیعت ہے اگر اس کو تسلیم کر لیں تو اس کے مقابل کا نظریہ باطل ہو جائے گا اور جو اس کو نہ تسلیم کریں تو مقابل کا نظریہ ثابت ہو جائے گا۔ مقابل اس کے تجربیت ہے۔ ذیل میں ہم ان ایزادات کو لکھتے ہیں جو ونڈٹ اور پالسن نے مسئلہٴ جوہریت پر دارو کئے ہیں۔ ہم مختصراً وہ عبارت لکھتے ہیں جو بعد انتقاد کے تحریر ہوئی ہے جس کا منشا یہ ہے کہ جس سختی کے ساتھ جوہریت کے مسئلہ پر گفتگو کی گئی وہ اس کی شان سے بہت بعید تھا۔ پہلے چار فقرات پالسن سے تعلق رکھتے ہیں اور آخر کے تین ونڈٹ کے بارے میں ہیں۔

(1) ہم سے کہا گیا ہے کہ جوہرِ نفس قابل ادراک نہیں ہے۔ ہاں اس میں تو کوئی شبہ نہیں ہے لیکن جزو لاتجزیٰ (ذرے) بھی تو مدرک نہیں ہے اور اعمال غیر مشعور کو پالسن نے بلا تامل مان لیا ہے وہ تو کبھی تجربے کے ممکن سلسلے میں نہیں آتے اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہاں یہ سچ ہے ذرات کا ادراک نہیں ہوتا لیکن مرکبات ذرات کے محسوس ہیں اور جس بسیط کے مرکبات موجود ہوں اس کے مفردات کا تسلیم کرنا ایک طبیعی امر ہے۔ لیکن ذہن کی صورت میں اس کا عکس درست ہو سکتا ہے اس صورت میں مفردات کا مشاہدہ کھلم کھلا ہو سکتا ہے یعنی احساسات اور حسیات کا تجربہ ہوا ہے۔ جوہری وحدت جو اس لئے مطلوب ہے کہ ان عناصر کو جن کا تعقل ہوتا ہے ربط دے۔ ممکن ہے کہ میدانِ ادراک سے خارج ہو۔

4- (2) پھر ہم سے یہ کہا جاتا ہے کہ جوہرِ نفس اور طریقہٴ نفسی کے تجربوں کا جو باہمی تعلق ہے اس کا کوئی تصور ہم کو نہیں ہے۔ نہ نفسی اور طبیعی آثار کا علاقہ جو مذہب واحدیت میں تسلیم کیا گیا ہے ہماری سمجھ میں آتا ہے اور اس لئے پالسن **Paulsen** ذہن کی تعریف اس طرح کرتا ہے۔
"کثرت ذہنی طریقہٴ عمل کی مجموع ہو کے نا قابل توضیح طریقہ سے ایک وحدت بناتی ہے۔"
خلاصہ یہ ہے کہ نظریہ فعلیت کا اس تعلق کے سمجھنے میں جو درمیان مجموعہٴ ذہن اور ارکان کے فرداً فرداً ہے ہم کو کچھ مدد نہیں دیتا۔

(3) ہم سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ جوہرِ نفس کے صفات سلبی [2] ہیں نہ اثباتی لیکن قیام و استقلال (صفات [3]) سلبیہ سے نہیں ہے بلکہ ثبوتیہ سے ہے اور دوسری جانب وہ خاصے جو

---

[2] یعنی یہ تو ہم جانتے ہیں کہ نفس کیا چیز نہیں ہے اور یہ نہیں جانتے کہ کیا چیز ہے 12ھ۔
[3] منطق میں مسلم ہے کہ موجبہ کلیہ کا محمول چاہئے کہ وجودی ہو عدمی نہ ہو 12ھ۔

مادے سے منسوب ہیں باہمی تعلقات اجسام کے جو تجربے سے ثابت ہیں اس سے مستثنیٰ ہیں وہ اکثر سلبی ہیں۔

4- نظریۂ جوہریت سے صاف ظاہر ہے کہ صرف افعال یا اعراض کا وقوع بلا کسی محل یا جوہر کے ناقابل ادراک ہے نظریۂ بالفعلیت کی جانب سے یہ جواب دیا جاتا ہے تو یہ مشکل فوراً دور ہوجاتی ہے اگر ہم کو یاد ہو کہ کوئی فعل ذہنی مثلاً حس کبھی اکیلا نہیں واقع ہوتا بلکہ ہمیشہ تمام ذہنی زندگی سے مربوط ہے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ متعدد افعال مجموعاً گویا کہ بنیاد ہر مفرد فعل کی ہے جو کہ اس تعداد میں موجود ہیں۔ مطلب نظریہ کا یہ ٹھہرا کہ مختلف ذہنی اعمال جو وقت واحد میں واقع ہوتے ہیں وہ کوئی امر زائد بھی ہم کو دیتے ہیں بہ نسبت انہیں اعمال کے اگر وہ فرداً فرداً واقع ہو۔ مجموع میں ایک متحد کرنے کی صفت یا فعل پیدا ہوجاتا ہے جس کی وجہ سے ہر واحد عمل مجموع سے تعلق پیدا کرلیتا ہے۔ پس اب یا تو اس پرانے جوہر کو کسی قدر بدلی ہوئی صورت میں مان لیں۔ (اور اس کی طرف پالسن نے اشارہ کیا ہے الفاظ ''ناقابل توضیح طریقہ سے'' سے) یا وہ ''ناقابل ادراک ہونا'' جو مذہب جوہریت منسوب کرتا ہے مسئلۂ بالفعلیت سے وہ بعد توضیح کے بھی ٹھیک اسی حد میں رہے جہاں پہلے تھے۔ دیکھنا چاہئے کہ اس باب میں یہ سوال پیدا کیا گیا ہے کہ آیا جوہر ذہن کو بذات خود کسی تائید یا بنیاد کی ضرورت تو نہ ہوگی۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ وصف مستقل بالذات اور قائم بالذات ہمیشہ جوہریت کے تصور کے ساتھ ہی ساتھ رہا کیا ہے۔

5- (5) ہم سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ امتیاز (فنامنہ) مظہر اور (نومنہ) شے بالذات کا جس کو کانٹ نے پہلے پہل پیدا کیا تھا اور جس کو بعد میں ہربرٹ نے عملاً بلا کم وکاست اختیار کرلیا تھا اس میں کوئی دلالت باطنی تجربے کے لئے نہیں پائی جاتی۔ عالم میں ہم چیزوں کا تعقل ٹھیک اسی طرح کرتے ہیں جیسی وہ ہیں لہٰذا اس کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ ہم ایک ذہنی جوہر کو تجویز کریں کہ وہ شے بذات خود کا کام کرے اور اس کو مقابل میں اپنے جزوی نفسی تجربے کے لائیں۔ ہم اس کو آزادی کے ساتھ تسلیم کئے لیتے ہیں کہ امتیاز مظہر اور شے بنفس خود کا نفسیات کے تجربوں کے ساتھ کوئی لگاؤ نہیں رکھتا بلکہ ہم ایک قدم آگے بڑھتے ہیں اور یہ اعلان کرتے ہیں کہ جہاں کہیں اس کا استعمال کیا گیا ہے غلط ہے بلکہ یہ کہیں گے کہ یہ فرق ہی ابتدائی نہیں ہے۔ اور تنہا یہی فرق جس کا اثر جوہرِ ذہن کے تصور کی ساحت میں ہو بالکل معدوم ہے۔ اگلے وقتوں میں ڈی کارٹیس اور لائبنٹز نے جوہرِ ذہن پر گفتگو کی تھی۔ کانٹ کے زمانے سے پہلے اور لوئز نے بعض وجوہ سے اس نظریہ کی تائید کی تھی۔ ماہرین نفس کے ایک وسیع حلقے میں اس امر پر آج کل تفاق ہے کہ کسی نہ کسی

طرح کا تکملہ اس چیز کا جس کو ہم اندرونی تجربہ کہتے ہیں ضرور ہے اگر ہم یہ چاہتے ہوں کہ ایک علمی تصور اس کے میدان کا یا موضوع بحث کا حاصل کریں۔ نفسی تحریکات جن کا شعور نہیں ہوتا ان کا تسلیم کرنا اور ذہنی ہونا مخصوص نفسی افعال کا مع خواص اور قویٰ کے جس کی خفیف سی دلالت تامل میں بمشکل ملتی ہے۔ وہ اسی عنوان میں آتے ہیں جس عنوان میں جوہر ذہن کا مفروضہ ہے۔ یہ سب بعینہ اس مطلوب کے پورا کرنے کے ہیں کہ ایک ضمیمہ یا تکملہ اندرونی شعوری حیات کا ہونا چاہئے۔ جوہر ذہن کی تردید اور اس کی جگہ پر ایک نفسی طبیعی جوہر کو داخل کرنا۔ جو اس طرح حاصل ہوا کہ ذہنی خصوصیات مادی جوہر سے منسوب کی گئیں۔ اس طور سے کسی زیادہ مفید یا موجہ نظریہ تک رسائی نہیں ہوئی۔ (دیکھو گزشتہ بحث ف 19)

6- (6) یہ بھی کہا گیا ہے کہ جوہر ذہن کی تعریف میں ایک خلط ہو گیا وہی چیز بعینہ جو غیر متغیر قرار دی گئی ہے اسی کو متغیر بھی قرار دیا ہے۔ لیکن جس کسی نے اس نظریہ کو اختیار کیا اس نے جوہر ذہن کے تغیر کو اس کی طرف منسوب نہیں کیا ہر جوہر کے ساتھ اعراض مظاہر اطوار آثار وغیرہ ہوتے ہیں جو اس جوہر پر محمول ہوا کرتے ہیں اور اسی طرح تغیرات جو واقعی ہماری ذہنی حیات میں ہوتے ہیں وہ اس جوہر سے منسوب ہوتے جو تجربے کے طور سے مفروض ہے۔

(7) بالآخر یہ کہا گیا ہے کہ جوہر ذہن کا فرض اس لئے بھی مفید نہیں ہے کہ وہ تجربے کے وقعات کو فراہم کرے۔ جس کے جواب میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ کوئی مابعد الطبیعی مفروضہ اس مقصد کیلئے مفید نہیں ہے۔ مابعد الطبیعی نظریہ صرف علمی تحقیقات کے نتائج کی تکمیل کیلئے مفید ہے۔ تجربی علم نفس کو یقیناً اس جوہر کے بیان اور اس کے واقعات کے تصور اور توجیہ کے خلط سے آزاد رکھنا چاہئے۔ یہ کہنا کہ ذہن کو حس ہوتا ہے فکر کرتا ہے ارادہ کرتا ہے وغیرہ سے ہم کو کوئی بصیرت ان فعلیتوں کی میکانی ساخت کی نہیں حاصل ہوتی۔ لیکن وہ فلسفی جس کو مسئلہ ارتباط نفسی سے اور طبیعی مظاہر سے کچھ تعلق ہے اور جو اس نتیجہ پر پہنچتا ہے (جیسا کہ ہم نے کہا ان وجوہ پر جو ہم کو بہتر معلوم ہوئے۔ (دیکھو ف 18-19) کہ اثنینیت سے وہ جواب ملتا ہے جو غالباً درست ہے ایسا فلسفی نفسی حقیقت کی ہستی اور اس کے مستقل بالذات ہونے سے نہ بچ سکے گا اور وہ نفسی کی تہ میں جو وحدت پوشیدہ ہے اس کو ایک اصول موضوعہ کے طور سے مان لے گا۔

یہ بھی قابل ملاحظہ ہے کہ ہمارے بالفعلیت کے انتقاد کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ ہم اسکے مقابل کے نظریہ جوہریت کو ضرور مان لیں۔ لیکن اس کا ثبوت مناسب ہے کہ جو اعتراضات اس کے خلاف کئے گئے ہیں وہ کسی طرح مجبور نہیں کرتے لہٰذا ضرور ہو کہ ہم جوہریت کے امکان کو تسلیم

کرلیں اس کے بعد بھی جیسا اولاً کیا تھا۔

7- تضاد عقلیت اور ارادیت کا مثل جوہریت اور بالفعلیت کے بالکل ٹھیک نہیں ہوا تھا اور نہ اس کی ایسی تصریح ہوئی تھی جیسی زمانہ حال میں ہوئی ہے۔ قدیم فلسفہ میں اسکا کوئی پتا نہیں ہے چونکہ کوئی کوشش نہیں کی گئی کہ ذہن کے خاصوں کو ملنا کے صرف ایک ذاتی فعل بنالیں۔ حال یہ ہے اسکی پہلی تحریک دی کارٹیس نے کی تھی کہ تعقل ہی ایک خاص وصف جوہر ذہن کا ہے۔ اسپنوزا نے دی کارٹیس کی پیروی کی سوائے اس امر کے کہ اس نے ذہن کو انفرادی طور سے جوہر نہیں سمجھا بلکہ صرف ایک انداز تعقل کے وصف کا خیال کیا (دیکھوف 19-3)۔ اسی کے مشابہ عقلیت کے نظریہ کو لائبنٹز نے مشرح کیا اور اس کے فرقے نے اس کام کو انجام دیا۔ کلی فعلیت جملہ افراد کی وہ فعلیت ہے جس کو تصور یا استحضار کہتے ہیں۔ (دیکھوف 17-3)۔ مگر اس تصور کی بے رنگ کلیت نے اس کو ممکن کر دیا کہ ذہن کو ایک قوت خواہش بھی عطا کی جائے۔ ... ت علم کے ساتھ اور اس کی شریک ہے۔ قوت حس (جذبہ یا وجدان) کو تیسری قوت تجویز ... ساتھ ہی وہ سادہ نظام عقلیت کا ٹوٹ گیا۔ پھر کوئی ٹھیک صورت نمائی اس نظریہ کی نہیں ہوئی یہاں تک کہ ہربرٹ نے اس کو پھر زندہ کیا۔ اس کے نزدیک تصورات ہی حقیقی محل شعوری حوادث کے ہیں۔ حیات خوشگواری اور ناخوشگواری کے ان قوتوں کے زور یا روک (ٹوک) سے جو ان قوتوں کو حاصل ہو نکلتے ہیں۔ شعور اور ارتسام یعنی خیال خواہش یا نفرت کا ایک تصور کے باعث پیدا ہوتا ہے بمقابلہ بعض موانع یا تقابل کے جو کہ دو مخالف تصوروں میں ہو جو ان مواقع کو پست کر دے۔ حس (جذبہ و وجدان) تصور کرنے والی قوت کے فرع ہیں یہ خود مستقل نہیں ہیں اور نہ آثار کی جانب سے ہیں۔ ہربرٹ کے تابعین نے اس نکتہ نظر پر زیادہ اصرار نہیں کیا لیکن کلیتہً اس کو ترک بھی نہیں کیا۔ یہی فلاسفہ آج بھی عقلیت کے نمائندے ہیں۔

8- پہلا اشارہ ارادیت کا کانٹ کی تصانیف میں ملتا ہے یہ نتیجہ اس کی اخلاقی مابعد الطبیعت کا تھا۔ اگر اخلاقی قانون کے علی الاطلاق سمجھنے کے لئے آزادی ضروری ہے تو چاہئے کہ آزاد ارادہ ہماری حیات ذہنی کی حقیقت نفس الامری ہو (دیکھوف 9 و 8) شاپنہار نے پہلے پہل کلی نظریہ کائنات کے مضمون کو وسعت بخشی اس کے نزدیک شے بالذات ہمیشہ ارادہ ہے جہاں کہیں واقع ہو خواہ وہ موجودات فطریہ خارجیہ میں ہو خواہ اندرونی حیات میں ہو اور عقل محض ایک بنا بنایا آلہ ارادے کے قبضہ میں ہے کبھی یہ ثانوی انفعال (فنکشن) یعنی عقل اپنے کو ارادے کی حکومت سے آزاد کر لیتا ہے یہ صرف انسان میں ہوتا ہے نہ کسی اور جانور میں اور پوری تکمیل کے ساتھ اس

حالت میں جبکہ بلا آمیزش خواہش کے کوئی شخص جمالی تفریح میں مصروف ہو (دیکھوف 10-6) تقریباً زمانہ حال میں ونڈت اور پالس نے یہ ایک قابل لحاظ کوشش کی ہے کہ ارادیت کو نفسیات کی بنیاد پر ڈال دیں۔اس مقام پر ہم (مصنف) دونوں فلسفیوں کی جداگانہ حجتوں کو بیان کریں گے یکے بعد دیگرے اور اس پر انتقادی حاشیہ اضافہ کریں گے۔ پہلے تین پالسن کی دلیلیں ہیں اور اخیر ڈنڈت کی۔

(1) سب سے پہلے ہم سے یہ کہا گیا ہے کہ ارادے کی اہمیت کو کلی (نوعی) اور جزئی (افرادی) تکمیل میں ذہنی حیات کی ملاحظہ کریں۔ہم کسی قسم کے تصورات کو یعنی عقلی طریقۂ عمل کو ادنیٰ درجے کے نظاماتِ آلیہ (یعنی ادنیٰ ترین درجہ کے حیوانات) سے منسوب نہیں کر سکتے۔وہ مجبور محض ہیں اور ان کے افعال جبر ہی کے تصرف میں ہیں۔پس تحریک اندرونی حیات کا بنیادی انفعال مانا گیا۔لیکن آدمی کے بچے کے ارادہ کا ظہور پہلے ہی پہل ہوتا ہے اور صرف رفتہ رفتہ فعلتیں عقل کی ارادے پر غالب ہوتی ہیں اور یہ پیچیدگی روز افزوں ترقی کرتی ہے۔ہمارے پاس اس کا ایک جواب ہے کہ تکمیل کے تصور پر اسلوب کی حیثیت سے اگر نظر کریں تو ہم کو ماننا پڑے گا کہ ایک مجموعہ بلا تفریق موجود ہے جو ذہنی افاعیل کے معدن کا منبع ہے نہ کہ ایک اثر (ظہور) جس کو بطور فصل (منطق) بلوغ اور رشد کے عہد میں اکتساب کیا ہے۔لہٰذا ہم کو چاہئے کہ ادنیٰ نظامات سے ایک غیر معین مجموعہ کو منسوب کریں جس کی خاصیت نفسی ہو جس سے درجہ بدرجہ تمام عقلی اور تحریکی یا ارادی طریقۂ عمل نکلے اور یہ ترقی اثنائے تکمیل میں ہوتی رہی حتیٰ کہ قابل امتیاز قسم حالتیں پیدا ہوگئیں جن کو ہم جانتے ہیں۔ذہنی حیات اس بچے کی جو ابھی پیدا ہوا ہے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ابتداء ہی سے نہ صرف خواہشیں اور حسیات ہی رکھتی ہے بلکہ ایک تعداد مخصوص احساسات کی بھی اس میں موجود ہے۔

9- (2) لیکن تکمیل شدہ ذہنی حیات میں ضرور ہے کہ ارادہ کا جزو یا مبداء موجود ہو جس سے اس کے افعال مشخص ہوتے ہیں۔.ارادہ ہر انسان کے حیات کی انتہائی منزل ہے۔اور ارادہ پیدا کرتا ہے اور قائم رکھتا ہے خاص اغراض کے ساتھ لگا ہوا ہے جو اغراض شخصی افعال سے پورے ہوتی ہیں۔اردہ ہی توجہ کو مختلف تحریکات کی جانب مصروف کرتا ہے جو معرضِ شعور میں ہوتے ہیں اور ارادہ کرنے والا (ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرتا ہے)۔غرض خود ہی ایک ظہور ارادے کا ہے اس امر کا فیصلہ کرتا ہے کہ کون سا تجربہ حافظہ کے خزانے میں محفوظ رہنا چاہئے اور کون سا بھلا دینے کے قابل ہے۔اور یہ کہ رخ اور روانی تصورات کے سلسلے کی خود ہی ارادے کے تصرف

میں ہوتی ہے چنانچہ ہمارے نظری علوم بھی اور ہمارے فیصلے ہمیشہ ارادے کی حکومت کو ظاہر کرتے ہیں۔ ان سب کا جواب یہ ہے کہ وہ جس کو یہاں ارادہ کہا ہے وہ کوئی بسیط تحریک نہیں ہے لاشعوری جبر ہے جو ذہنی طریقے کی تفریقات سے قبل آتا ہے۔ ارادہ سے افعال کا ظہور نادانستہ نہیں ہوتا عقل کام کرتی ہے ارادی فعل کا تعین ہمیشہ کم وبیش پیچیدہ تحریکات سے اور تامل سے ہوتا ہے۔ لہٰذا مساوی صدق کے ساتھ ہم کہہ سکتے ہیں کہ حقیقتاً ابتدائی جز و موثر ہماری ذہنی حیات میں ارادہ نہیں ہے بلکہ وہ چیز ہے جو ارادے کی فعلیت کو کسی وقت خاص میں پیدا کرتی ہے۔

(3) یہ بیان کہ ارادیت کی تالیف روحانی مابعد الطبیعت سے ممکن ہے گو کہ عقلیت کی نہیں ہوسکتی۔ اس بیان کی تردید تاریخ پر نظر کرنے سے کماحقہ ہوسکتی ہے۔ لائبنٹز کی مابعد الطبیعت روحانی ہے باوجود مصنف کی عقلیت کے مزید برآں ایک تیسرے امکان کو بھی شمار میں لینا چاہئے کہ عقلیت اور ارادیت دونوں ایک ہی انداز سے یک طرفہ ہیں لہٰذا غلط ہیں۔ لوئز کی روحانیت کا رجحان اس رائے کی جانب ہے۔ (دیکھو ف 14-5) بالآخر بلحاظ ان اعتراضات کے جو ہم نے روحانیت پر کئے ہیں۔ (ف 17) یہ تسلیم نہیں کرسکتے کہ اس منافات سے اگر اس کا وجود ثابت ہو جائے تو اس کی کوئی قدر و قیمت ہے اس حیثیت سے کہ وہ عقلیت کے خلاف ایک دلیل ہے۔

10- (4) تصورات کے باب میں کہا گیا ہے کہ وہ بطور معدد معاون [1] کے ہیں نہ کہ مستقل فعلیتیں اور اس لئے وہ ہماری ذہنی حیات کی وحدت کو نہیں ثابت کرسکتے اور وحدت فی الواقع یہ ہماری ذہنی حیات کی خاصیت ہے۔ اس پر طرہ یہ ہے کہ تغیرات کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور ان کے ارتباط ایسے جزوی ہیں جس سے وہ اس قابل نہیں ہیں کہ ان سے کوئی اتحادی کام ہوسکے یعنی ذہنی حیات میں وحدت نہیں قائم کرسکتے۔ اور حسیات بھی اس خاصیت میں تصورات کی شریک ہیں۔ بس ایک ارادہ ہی رہ گیا جس کی طرف ہم رجوع کریں اور اس کے وصف کا استقلال اس کو اس قابل کردیتا ہے کہ اس سے وہ کام لیا جائے جو اس کے سپرد کیا گیا ہے۔ لیکن یہ ارادہ جو ازروئے وصف استقلال رکھتا ہے اس کو ماہرین نفس نے رد کردیا ہے کہ یہ محض ایک مجرد خیال ہے جو واقعات کے مطابق نہیں ہے۔ اور وحدت ذہنی حیات کی یا ہماری شخصیت یا سیرت میں تجربہ کا مفرد واقعہ نہیں ہے بلکہ واقعات کا انعکاس ہے اور اس میں بلافصل تجربے کا ظہور ہے صرف اس لئے کہ عوام کے شعور سے مانوس ہے۔ شخصیت کی وحدت درحقیقت ایک مفروضہ ہے اس کی بنیاد کسی مفرد اور مستقل نفسی وصف پر اس قدر نہیں ہے جیسی مثلاً (1) کامل ادراک باہمی ارتباط کا جو

---

[1] معدد اس چیز یا شئے کو کہتے ہیں جو کسی چیز کی ہستی یا ترقی میں مدد دے 12ھ۔

ہمارے جداگانہ ذہنی افعال میں ہے جولزوم تصورات کے واسطے سے متصل ہیں۔ (2) اتصال ہماری ذہنی تکمیل کا جس میں فوری انتقال اور تغیر کی گنجائش نہیں ہے کہ جو حالتیں ذہن کی منافات رکھتی ہیں وہ فوراً بدل جائیں وغیرہ اور (3) حسی عقب ہماری ذہنی زندگی کا استقلال رکھتا ہے یعنی وہ جسمانی صورت جس کا جامہ ہم کو پہنایا گیا ہے۔

نتیجہ ہماری 2 انتقادی ارادیت کا کسی طرح عقلیت کی صحت کا ثبوت نہیں ہے بلکہ صرف یہ علم کہ کوئی عمل ہماری ذہنی حیات کا مطلقاً ابتدائی نہیں ہے قطعی معنی کے لحاظ سے۔ عقلیت اور ارادیت دونوں ایک ہی طور سے غلط ہیں۔

مآخذ

O. Flugel, Die Seelenfrage 2nd Ed. 1890

مصنف کے نکتہ نظر سے متعلق ادبیات کے (ف14)

J.H. Witte Das Wesen der seeleund und die Nature der geis tigen Vorgange iu Lichte der Philosophie seit

Kant und ihre grund legenden Theorien historische kritische 1888.

یہ مصنف جوہریت کے نظریہ کے متبع تو ہے لیکن اس کی حمایت کماحقہ نہیں کرسکتا نیز ملاحظہ ہوں وہ کتابیں جو (ف 8) میں لکھی گئی ہیں اور خصوصیت کے ساتھ **W. Volkmann** کی نفسیات **Psychologie**۔

---

2 ہم نے یہاں ارادیت کی مابعد الطبیعی صورت پر بحث کی ہے۔ اسلوبی ارادیت کو ونڈت نے بیان کیا انہیں آخری کتابوں میں (لاجک دوم 2 اور حدود علم نفس) کوئی ایسی شئے ہے جو دراصل اختلاف رکھتی ہے اس کا صرف یہ بیان ہے کہ ارادے کے اعمال گویا کہ افراد کامل ہیں ذہنی زندگی میں اور دوسرے افعال کی توضیح انہیں اعمال کے حوالے سے ہونا چاہئے 12م۔

علمیات کے فرقے

معقولیت و تجربیت و انتقادیت

1- اب ہمارے سامنے مبداء علم کا مسئلہ ہے۔ معقولیت (جس کو اولیت یا اولیات کی بحث بھی کہتے ہیں) اس کا یہ بیان ہے کہ عقل پیدائشی ذہنی قوت ہے یہ منبع تمام سچے علم کا۔ اور اصلی سرچشمہ اور علم کے اوصاف سے دو سب سے عمدہ اور ضروری وصفوں کا سرچشمہ ہے۔ یعنی ضرورت اور صدق کلی۔ تجربیت کا طریقہ کل وعلم و تجربے سے ہی حاصل کیا جاتا ہے۔ ذہن یا عقل کا نام اس فرقے نے سادہ لوح رکھا ہے۔ اگر خارجی تجربات محض حواس کے واسطے سے ہوں جن سے کل امور ابتدائی طے ہوں اور جملہ امور کا تعین ہو تو اس طریقہ کو مذہب حواسیت کہتے ہیں۔ بالآخر انتقادایت سے یہ کوشش کی جاتی کہ مختلف فرقوں کے متقابل دعوؤں میں اتفاق پیدا کیا جائے۔ اس کی توضیح علم کی یہ ہے کہ یہ محصل ہے اس صوری جزو کا جس کو استخراج کرسکیں عقل کی ماہیت سے۔ عقل علم کا سرچشمہ ہے اور اس کے ساتھ ہی مادی جز بھی یہی ہے۔ یہ حسی ادراک کے احساسات سے بنا ہوا ہے اگر ان دونوں جزوں سے کوئی ناقص ہو تو ہم کو حقیقی علم نہیں حاصل ہو سکتا۔ یہ کلیتہً غیر ممکن ہے کہ واقعات جو علمی شان رکھتے ہیں صرف معقولات سے ان کا استخراج ہو سکے۔ وہ طریقہ جس میں یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ صرف عقل سے علوم کا استخراج ہوتا ہے معقولیت نام رکھا ہے۔ معقولیت اور تجربیت کا تعلق اس قسم کا ہے کہ تجربیت کلیتہً معقولیت سے بے نیاز ہے لیکن معقولیت کا کام بغیر تجربیت کے نہیں چل سکتا۔ معقولیت کا صرف یہ انکار ہے کہ کلیتہً صحیح علوم اور ضروری تجربے سے حاصل ہوسکتا ہے۔ اس کا اقرار ہے کہ تفصیل علمی مسائل کے تجربے سے ہوتی ہے۔ تجربیت بخلاف اس کے گویا سنتے ہی نہیں کہ عقل میں ایسی اخلاقی صفت ہے جو علم کو پیدا کرتی ہے یعنی تصورات یا ذہنیات کی اولیات سے تقسیم ہوتی ہے اس طرح جو علم عموماً حاصل ہو اس پر مصدق اور کافی ہونے کی مہر لگادی جائے۔

2- یہ اختلافات جو علمیات سے پیدا کئے گئے ہیں یہ اگلے زمانے کے فلسفہ میں کچھ ایسے کارآمد نہ تھے۔ سقراط کے پیشتر کے علمیات کا جو ہم کو حاصل ہے وہ بہت خفیف ہے لیکن ایلیاطی فرقے کے لوگ تو بظاہر مجدد یا انتہا پسند تھے اور اصحاب الجزو اعتدال کے ساتھ معقولی تھے۔ افلاطون بھی بلاشک معقولیت کی طرف میلان رکھتا تھا۔ اگرچہ اس کی تصانیف میں یہ خصوصیات صاف صاف نہیں پائی جاتیں۔ ارسطاطالیس کا نظام گویا قدیم اور جدید فلسفہ کی ایک مصالحت تھی۔ اس سے انتقاد کے اشارے ملتے ہیں مگر مادہ اور صورت کا ارسطاطالیس کے نزدیک اور مفہوم تھا اور کانٹ کے نزدیک اور تھا کانٹ انتقادی علم العلم (علمیات) کا بانی ہے۔ زمانہ متاخر کے فلسفہ میں فرقوں کی صاف صاف تقسیم ہوگئی۔ براعظم یورپ کا فلسفہ کلیتہً معقولی ہے اور انگلستان کا تجربی۔ فرانسس بیکن سے انگریزی تجربیت کی ابتدا ہوئی یہ سچ ہے کہ اس میں بعض نمایاں آثار معقولیت کے پائے جاتے ہیں۔ ہابس کے فلسفہ کو خاص تجربی کہنا خلاف انصاف ہے۔ یہ لوک تھا جس نے قطعی طور سے اس نظریہ کو وہ صورت بخشی جو اس کے لئے مخصوص ہے۔ اس نے جو حملہ 1 پیدائشی تصورات یا اصول پر کیا خواہ وہ اصول نظری علم کی ساحت کے ہوں خواہ عملی اخلاقی احکام کی مملکت میں ہوں۔ لوک کا یہ طریق گویا کھلم کھلا اس امر کا اقرار تھا کہ خالص عقل کی اس صلاحیت سے انکار ہے کہ وہ اولیات کا سا یقینی علم پیدا کر سکتی ہے۔ ہیوم اور جان اسٹورٹ مل نے گویا بالکل لوک کی پیروی کی۔ بڑے بڑے نام عقلیت کے طرفداروں میں ڈی کارٹیس اسپنوزہ لائبنٹز وولف ہیں۔ یہ سب فلاسفہ اس امر پر اتفاق رکھتے ہیں کہ بہترین حصہ ہمارے علم کا وہ ہے جو خود ذہن سے نکلتا ہے۔ مثلاً لائبنٹز کہتا ہے عقل سے جن امور کی سچائی معلوم ہوتی ہے وہ ازلی صدق ہیں وہ کلیتہً صحیح اور ضروری ہیں ان قوانین کی اصل قانون عینیت 2 (ہوہویت) ہے۔ واقعات کی سچائی اتفاق ہے اور اسکا ماحصر اس اصل پر ہے جس کو علت 3 تامہ یا غرض اصلی کہتے ہیں۔

3- کانٹ نے علم کے مادے اور صورت میں فرق کیا ہے جیسا کہ ہیمبرٹ نے رائے

---

1 لوک کے جملے سے یہ مراد ہے کہ اس نے پیدائشی تصورات اور تصدیقات سے قطعی انکار کیا اس کے نزدیک انسان نے جو کچھ حاصل کیا تجربے سے حاصل کیا 12ھ۔

2 سلب الشی عن ذاتہ محال کسی شئے کا اس کی ذات سے جدا ہونا محال ہے الف الف ہے 12۔

3 کافی سبب سے مراد ہے ایسی علت پر جو معلول کے وجود کے لئے کافی ہو مثلاً ایک سیر بوجھ سے ایک سیر بوجھ ترازو میں تل سکتا ہے 12ھ۔

(قانون جدید 1764) میں کیا تھا۔ لہٰذا کانٹ اس قابل ہوا کہ اس نے عقلیت اور تجربیت میں مصالحت پیدا کی اور قدیم تضاد سے عقل اور حس کے تجاوز کیا۔ حواس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ حقیقی علم کا باعث ہو سکتے ہیں کیونکہ حقیقتاً ان پر عقل کی بہت سے اصول اولیہ کا تصرف ہے۔ وہ صورتیں کیا ہیں صورت مکانیہ اور صورت مانیہ جو کہ ریاضی کی بصیرت کلی صحت اور ضرورت کی ضامن ہے۔ آج کے زمانے میں تین مکتب فکر علیات کے نہ ایسے صاف صاف ایک دوسرے کے مخالف ہیں اور نہ ان کی ایسی متعدد صورت بندھی ہوئی ہے جیسے فلسفہ کی اگلی تاریخ میں ہوا تھا۔ عقلیت کے باب میں تو کہہ سکتے ہیں کہ یہ اب کوئی علیحدہ نظریہ نہیں ہے۔ انتقاد اور تجربیت اب تک ایک دوسرے کے مقابل ہیں لیکن انتقاد نے اپنے اصلی مسلمات سے ایک کو ترک کر دیا جو بہت ضروری تھا یعنی اولیات کا پیدائشی ہونے کے مفہوم سے انکار کیا کہ وہ ذہن کے مزاج یا ساخت میں داخل ہیں۔ متاخرین نے اولی کی تعریف بدل دی اب اس کا یہ مفہوم لیا جاتا ہے کہ وہ علم جو تجربہ شخصی سے بے نیاز ہو۔ خاص اسماء انتقادی فرقے کے تابعین کانٹ اخص معنی کے اعتبار سے علیحدہ ہیں۔ (دیکھو ف 4 و 5) ڈبلو وینڈ لبینڈ اے ریہل A. Riehl W. Windelband (دیکھو ف 10-5) اور اولیب مین Liebmann (دیکھو ف 14-8) ہیں۔

4- علمیات کے نظریوں کے امتحان کے لئے ہم (1) ان حجتوں کو جانچیں گے جن پر وہ نظریات مبنی ہیں اور (2) پھر یہ عام سوال کریں گے اور اس کا جواب دیں گے کہ آیا وہ مفروضات مبداء علم کے متعلق ہیں۔ ان کو علمیات کے نظریئے کہنا درست ہے یا نہیں ہے۔ معقولیت کا اظہار ہے کہ ضرورت اور عمومی صحت بعض قضایا کی کافی شہادت ان کی اولیت کی ہے (یعنی وہ اولیات جن کی سچائی عقل پر شہادت دیتی ہے) معقولیت کے اعتبار سے ریاضیات اور طبعیات ریاضی مع اپنے استخراجی طریقہ اور فہرست حدود کے اور اصول موضوعہ اور علوم متعارفہ گویا نمونے ہیں سچی صناعتوں کے یعنی ہر ایک صناعت کا بیان اور ثبوت اسی طرح ہونا چاہئے جیسے مثلاً علم ہندسہ ہے۔ اس کا جواب ہم اس طرح دینگے۔ (1) یہ کہ اولیٰ اس معنی سے کہ وہ پیدائشی ہے اور انسان کے مزاج میں دخیل ہے تصورات علم وغیرہ باالفاظ دیگر موضوعیت [1] اولیٰ کا ثبوت نہیں ہے کہ وہ ضرور کلیتہً صحیح ہیں۔ ریاضیات اور طبیعی صناعت اس کی کوشش کرتے ہیں کہ حتی الامکان ایسے نتائج کو فروگزاشت کر دیں جن میں ذہنی اضافہ ہو اور ان کی کلیت اور عمومیت کا دعویٰ اس مسئلہ پر مبنی ہو کہ ان کا مواد بالکلیہ معروضی [2] ہے۔ اس کے علاوہ موضوعی حالتیں یا طریقہ عمل ایسے بھی ہیں جو کلی

1 یعنی اولیات کا امر ذہنی اور پیدائشی ہونا 12 ھ۔

2 معروضی یعنی امور خارجی سے لیا گیا ہے 12 ھ۔

ہیں لیکن ان میں اتنی قوت ہر گز نہیں ہے کہ ان پر ضرورت اور عمومی صحت کی مہر لگائی جائے (باعتبار ان کے عام معنی کے) ایسے علم پر جوان سے مشروط ہیں۔ مثلاً یہ نظر کا ایک دھوکا ہے کہ اگر اور امور مساوی ہوں تو عمودی خط زیادہ طولانی بہ نسبت افقی خطوں کے دکھائی دے گا حالانکہ نفس الامر میں دونوں مساوی ہوں۔ مگر کوئی شخص اس واقعہ پر اپنے استدلال کو مبنی نہیں کر سکتا اور اس سے کلی اور ضروری نتیجہ نہیں نکال سکتا۔ پس ہم کو یہ نتیجہ نکالنا چاہئے کہ موضوعی اس اعتبار سے کوئی واسطہ نہیں رکھتا اس قسم کے علم سے (انتقاد پر بھی وہی اعتراض وارد ہو سکتا ہے اگر لفظ اولیٰ اسی معنی میں استعمال کیا جائے)۔ پھر (2) اگر اصل عینیت ہی ایک ایسی اصل ہے جو پیدائشی عقلی تصدیقات پر جاری ہو سکتی ہے تو عقلیات کی ترقی کے یہ معنی ہوں گے کہ یکساں قضایا کی تکمیل ہوتی رہے گی۔ صوری استدلال کی ممارست میں۔ نتیجہ بظاہر واقعات کے خلاف ہے اور ہماری خواہش یا نیت کے بھی خلاف ہے اگر کوئی شخص الفاظ کو ہماری اس تحریک پر جاری کر سکتا ہے جس کا منشا جانتا ہے۔

3- بالآخر یہ بھی قابل لحاظ ہے کہ اولیٰ اور ثانوی **Priori and Posteriori** کا فرق دریافت کرنا سخت مشکل ہوگا اور معقولیوں کی یہ کوشش کہ ماوراء فطرت حدود کو بھی اولیات کے افاعیل میں داخل کرلیں بالکل ناکام ہوئی۔

5- تجربیت کی بنا اس واقعہ پر ہے کہ جس قدر تجربے زیادہ ہوتے جاتے ہیں علم کے تمام شعبوں میں ترقی ہوتی جاتی ہے اس سے انکار نہیں ہو سکتا۔ اس سے ضروری خاصہ بعض قضایا کا واضح ہو جاتا ہے۔ بمقابلہ دوسرے قضایا کے نفسی طریقے کی ماہیت سے جوان کی ساخت میں شامل ہیں مثلاً ہیوم ایک توضیح اس قسم کی علت و معلول کے قانون کے لئے بیان کرتا ہے۔ جب ایک حادثہ عالم شعور میں ہمیشہ دوسرے کے بعد واقع ہوا کرتا ہے تو ان دونوں میں استوار اور دائمی لزوم ہو جاتا ہے نتیجہ اس کا وہ ہوتا ہے جس کو ہم موضوعی [1] جبر کہہ سکتے ہیں تا کہ تصور جو ایک طریقۂ عمل میں پیدا ہوا تھا وہی پیدا ہو جب دوسرے طریق عمل کا تصور پیدا نہ ہوا ایسی صورت میں کہ دوسرا عالم شعور میں ظہور کرے۔ یہ موضوعی یا ذہنی جبر ضرورت کی شرط ہے۔ جس میں خصوصیت ایسے اتصال کی پیدا ہوتی ہے جو کہ علت اور معلول میں ہے ایسے نظریہ کو وسعت دے کر دوسرے قوانین اور تصورات پر بھی جاری کیا ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ توجیہ جو اوپر بیان ہوئی ہے وہ غیر موجہ ہے اور علت و معلول کے مسئلہ کے لئے کافی نہیں ہے۔

---

[1] موضوعی جبر یا دباؤ کے یہ معنی ہیں کہ نفس کی جانب سے مجبور کیا جاتا ہے تا کہ قانون تلازم ذہنی کا مقارن یا مماثل تصورات کے باب میں پورا ہو دیکھو علم نفس میں تلازم تصورات کی بحث 12ھ۔

(1) اس کی حاجت نہیں ہے کہ تعداد ایسے تجربوں کی فراہم کی جائے تا کہ ہم قانون علت و معلول کو آثار مشہودہ پر جاری کریں۔ علمق محقق ایک ہی واقعہ کی چند صورتوں پر جن میں کچھ مناسب تغیرات ہوئے ہوں علت ومعلول کے اتصال پر برہان قائم کر سکتا ہے اور تکرار سے علت و معلوم کے اتصال میں کوئی استواری نہیں پیدا ہوتی اور نہ یہ برہان کی قطعیت کے لئے مفید ہے۔ یہ خوب واضح ہو گیا کہ اگر کوئی تلازم محض تجربے کی تکرار پر موقوف ہو وہ کوئی اصلی ابتدائی جز علت و معلول کے تعلق میں نہیں ہے۔

(2) یہی امر دوسری طرح سے بھی ثابت کیا جا سکتا ہے۔ علت ومعلول کے ارتباط میں جو ضرورت (قطعیت) ہے۔ اس میں کوئی علامت تصورات کے محاکات [3] میں موضوعی دباؤ کی نہیں ہے۔ اس کی ضرورت نفسی نہیں ہے بلکہ منطقی (عقلی) ہے جو موقوف ہے تصورات کے اتصال پر۔

(3) تجربیت انسانی علوم کے عمومی (کلی) واقعات کی توجیہ میں اپنی بدبختی سے کامیاب نہیں ہوئی مسئلہ علت ومعلول کے علاوہ اور مسائل میں بھی۔ جب صاحب تجربہ بڑی احتیاط سے کسی یقین کے بارے میں گفتگو کرتا ہے۔ یعنی علوم [4] متعارفہ اور قطعی امور کے بارے میں کہ وہ واقعات عموماً اور کلیتہً صادق ہیں۔ صاحب تجربہ یہ بھول جاتا ہے کہ قضیہ محض اس لئے عموماً صادق نہیں ہے کہ سب اس کو عام طور پر مانتے ہیں بلکہ اس کی صحت بالکلیہ مستغنی ہے کسی خاص شخص کے ماننے سے۔

6- انتقاد کو بھی کوئی مزید کامیابی نہیں ہوتی بہ نسبت معقولیت اور تجربیت کے جبکہ مبداء علم اور اجزا علم پر تقریر کی جاتی ہے۔ امر واقعی یہ ہے کہ سرچشمہ (مبدائیت) علم کا معقولی امر نہیں ہے بلکہ نفسیات سے تعلق رکھتا ہے اور اس پر نفسیات کے اسلوب سے بحث کرنا چاہئے۔ یہ امر ماہر نفسیات کے مقاصد سے ہے کہ کسی کلی قضیہ کی تکمیل کو دریافت کرے کہ اس کا کون سا جز حسی ادراک سے حاصل ہوا ہے اور کون سا جز فکر (عقل) سے یا تخیل سے وغیرہ۔ مگر علمیات (علم العلم یا مبحث علم) وبن خافت بحث علم کو سیر نفسی ارتقاء سے کسی جز علم کے کوئی تعلق نہیں ہے ہم نے علیات کی یہ تعریف کی ہے (دیکھو ف 5-7) کہ وہ علم ہے انسانی علم کے عام مواد کا۔ اس کا کام بداہتہً یہ نہیں ہے کہ علم کے تاریخی یا نفسی ماخذ سے بحث کی جائے۔ اس کو جو کچھ کرتا ہے وہ صرف یہ ہے کہ وہ با قاعدہ طور سے اہم مواد علم کی تحلیل کرے۔ لہٰذا حقیقتاً معقولیت تجربیت اور تنقید اگر چہ روایتاً ان کو مبحث علمی کی قلمرو میں شہریت کا حق حاصل ہے مگر وہ نمائندے ہیں علم نفس کے

---

[3] محاکات سے مراد دوبارہ پیدا ہونا 12ھ۔

[4] علوم متعارفہ جیسے کل بڑا ہوتا ہے اپنے جز سے یا علت مقدم ہے معلول پر وغیرہ وغیرہ 12م۔

نظریات اور مطمح انظار کے اوران کو علمیات کے فرقوں کی معاشرت سے دور بلکہ خارج البدل کرنا لازم ہے۔ دوسری جانب کلی صحت اور ضرورت یہ صفتیں ایسے علم کی ہیں جو بحیثیت صورت مشروط اور مادہ قابل تعین ہیں اور اس لئے یہ جزواً منطق کی حکومت میں داخل ہیں۔ منطق سے یہ ثابت کرنا چاہئے کہ کن منطقی اعمال سے ہم کو کلی اور ضروری قضایا تک رسائی ہوتی ہے۔ بالآخر علمیات سے اس کا ثبوت ملنا چاہئے کہ وہ کون سے صور علمیہ ہیں جن میں یہ امتیازی علامت پائی جاتی ہے اور وہ بالکل بے نیاز ہیں جمہور کے تسلیم کرنے سے یا یہ کہ ان کی جانب شخصی انداز کیا ہے یعنی کون ان کو تسلیم کرتا ہے یا نہیں کرتا۔ یعنی وہ کلیتہً صحیح ہیں اور وہ شخصی مشاہدہ اور تجربے سے بے نیاز ہیں یعنی ضروری ہیں ان کی ضرورت (یعنی قطعیت)۔ محمول کلیت کا تعلق رکھتا ہے جاننے والے موضوع کی اس نسبت سے جو اس کو علم سے ہے اور محمول ضرورت کا تعلق رکھتا ہے معروض (اشیاء خارجیہ) سے جو اس کو علم سے ہے یا مواد علمیہ سے۔ ہم فوراً یہ دیکھ سکتے ہیں جب ہم مقابلہ کرتے ہیں ان بیانات کا تعریف سے علم نفس کے جس کو ہم نے اس کتاب کے (ف 8-5) میں بیان کیا ہے۔ منطق اور علم العلم کی تحقیقات دونوں نفسیات کی مملکت سے خارج ہیں اور مسئلہ مبدائیت علم کے حل کرنے تینوں فرقے جن کے ادلہ کو ہم ملاحظہ کر چکے یعنی معقولیت تجربیت اور (تاریخی) انتقاد سے یہ مسئلہ حل نہ ہوا اور عمدہ نتیجہ نہ نکل سکا۔

کتب

C. Goring system der Krihschen Philosopie

سی کو، رنگ سسٹم ور کرٹیخن فلاسفی 2 جلدیں 75-1874 تا کامل اس کا مصنف مذہب اثباتیت رکھتا ہے۔

حاشیہ مصنف۔ معقولیت اہم معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اس معنی سے کہ جس امر کو عقل نے تسلیم کرلیا ہے جس پر دلیل قائم ہو چکی ہے۔ مثلاً تنقید کلیسا کے تعلیم کی جس کو معقولیت یا برہانیت نے خاص معیار سچ کا بنایا ہے باعتبار لفظ کے اس معنی کے۔ مافوق الفطریت یا غیر معقولیت یہ نام مقابل کے مطمح نظر کو دیا گیا ہے جس کا یہ منشا ہے مافوق الفطرت حقیقتیں (حاصل نہیں ہوسکتیں انسانی علم فطری روشنی سے بلکہ اس کا علم ایک جداگانہ قوت سے ہوتا ہے جس کو ایمان کہتے ہیں یا وجدان ازلی یا بصیرت کہتے ہیں) یا وہ مبداء علم جو ان کے مثل مافوق الفطرت ہے یعنی (وحی والہام)۔

تحکمیت[6] شکیت[1] اثباتیت[2] انتقادیت[3][4]

کانٹ کے زمانے سے لفظ (ڈاگمیٹک) تحکمی ایسے فلسفیانہ بیان کو کہتے ہیں جس کی معقولی تحقیق نہیں ہوئی ہے یعنی قطعیت کی حد یا معیار صحت تک یعنی تحقیق ان مسلمات کی جن پر وہ بیان (بلکہ احکام) مبنی ہیں۔ اس مفہوم عام سے خاص صناعتوں کی تحقیقات تحکمی ہے۔ جو کچھ ان کے لئے مطلوب ہے وہ مخصوص اصطلاحی انتقاد ہے۔ تخمینہ مثلاً کسی تاریخی واقعے کی ظنیت[7] کا درجہ یا کسی تجربی مشاہدات کے سلسلہ میں غلطیوں کی حدود۔ معقولی جانچ ممکن ہے کہ بالکل چشم پوشی کی جائے۔ اولاً اس لئے کہ ایسی جانچ کی جاسکتی مجموع علوم صناعی کی جو کسی شعبۂ فطرت سے مخصوص ہیں ایک بار اور ہمیشہ کے لئے دوسری صناعتوں کے مقدمات کی عام بحث میں۔ اور اس لئے بھی کہ وہ تحقیق جو عام تجربات ممکنہ کے حدود کے اندر ہے اس میں یہ صلاحیت ہی نہیں ہے کہ معقول کے لئے مشکلات پیدا کرے پس ہم تحکم (کی اصطلاح) کو سوائے مسائل فلسفہ کے اور کسی محل پر بولتے ہی نہیں۔ یہ اصطلاح خصوصیت کے ساتھ ان فرقوں پر دلالت کرتی ہے جو تجربی علم اور مافوق الفطرت امور کی تعریفات میں کسی فصل کو ضروری نہیں سمجھتے۔ تحکمیت اس محدود معنی کے اعتبار سے ایسے نظریات ہیں جو انسانی علم کی حدوں سے تجاوز کرتے ہیں۔ یہ سب سے زیادہ لغو بے سود اور غلط مفہوم ہماری علمی قوت کی بلند پروازی کا ہے۔ یہ ہماری استعداد سے خارج ہے۔ یہ تحکمیت اکثر معقولیت کے فرقے سے ربط رکھتی ہے کیونکہ جب تمام علوم محض عقل سے نکلتے ہیں تو اس کی کوئی خارجی یا حقیقی حدیں نہیں ہیں۔ یہی سبب ہے کہ اکثر متحکمین سترہویں اور اٹھارہویں صدی کے معقولیوں میں پائے جاتے ہیں۔ ان سب میں بدتر اسپنوزہ ہیں۔ اسپنوزہ

---

6 تحکمیت حاکم کی جانب سے مثلاً شرع اور تعبدیت محکوم کی جانب سے۔ تعبدی احکام شرعی احکام کے ہم معنی ہیں یہاں مراد ہے ایسے قضایا سے جو ثابت نہ ہوں اور ان کو تقلیداً ماننا پڑے 12ھ۔

7 ظن اس کو کہتے ہیں جو یقین کے قریب ہو اس قربت کے تخمینہ کا طریقہ علم ریاضی کے ایک فن میں جو جبرو مقابلہ کی ایک شاخ ہے بیان کیا گیا ہے مثلاً چھٹی ڈالنے میں جس قدر تعداد چھٹیوں کی زائد ہوگی اُسی قدر کامیابی کی توقع کمتر ہوگی مثلاً ایک ہزار چھٹیاں ہوں تو ہر چھٹی کا منطنہ 1'1000 ہوا 12م۔

اپنے استخراجی طرز عمل کی کوئی معقول حجت عام معقولات سے پیش نہیں کرتے۔ مناظرہ کے میدان میں متعدد تعریفات اور اصول موضوعہ جو بالکل مشکوک ہیں ساتھ لے کے آ کھڑے ہوتے ہیں جو انہوں نے تیار کر کے رکھ چھوڑے تھے۔ دی کارٹس اور لائبنز بھی تحکمی تھے صرف اس لئے کہ وہ معقولی تھے۔

2- تحکمیت اپنے خاص مفہوم کے لحاظ سے کچھ فلاسفۂ متاخرین ہی پر موقوف نہیں ہے۔ افلاطون اور ارسطاطالیس کو بھی مثل سترہویں صدی کے معقولیوں کے ظن اور یقین کے مدارج کے فرق سے خاص تعلق خاطر تھا۔ مگر قدما کی تحکمیت کی یہ وجہ تھی کہ اس زمانے میں صناعتی علم ناقص تھا۔ تجربی واقعات کے بیان کی عمومی صحت گویا پہیلی کی سوجھ بوجھ تھی اس کی بنا بھی مافوق الفطری امور کی بنا کی طرح استوار نہ تھی (فطری ہو یا فوق الفطری کی تحقیق تخمین وقیاس پر موقوف تھی)۔ یہ مسئلہ کہ انسانی علم کی حدیں کیا ہیں پیدا ہی نہیں ہوا تھا جب علوم ریاضی اور صناعتی تحقیقات سے انسان متاثر ہوا اور صناعتی تحقیقات میں اور مابعد الطبیعت کی متناقض اور ابتر تقریروں میں جو فرق ہے وہ پیش نظر ہوا۔

تجربیت میں کسی قدر رنگ آمیزی تحکمیت کی پائی جاتی تھی جب تجربے کی یہ تعریف کی گئی کہ وہی ایک سرچشمہ علم کا ہے تو یہ بھی بلا کسی حجت اور دلیل کے معلوم ہو گیا کہ انسانی علم تجربے کی حدود سے باہر نہیں جا سکتا۔ بے شک بعض اوقات باطن (ذہن کے اندر) اور فوق الفطرت میں خلط کر دیا جاتا ہے اور ان کے حیز (کرے) ایک دوسرے کے ساتھ ضم کر دیئے جاتے ہیں جس طرح خود مذہب معقولیت میں خلط وخبط ہے خود لوک کی تصانیف میں تجربی صحت اور صدق کی میزان کا کوئی صاف مفہوم نہیں موجود ہے جس کا ثبوت سہل ہے۔ ہیوم پہلا شخص ہے جس نے صاف صاف کہہ دیا کہ صناعت کے بیان میں مابعد الطبیعی رائیں ایک ہی ہمواری پر نہیں رکھی جا سکتیں اور تجربیہ کا تکملہ اثباتیت ہے۔

کانٹ کی جامع تنقید سے تحکمی آرا کی حقیقی تحکمیت فلسفہ سے عملاً غائب ہو گئی۔ متاخرین فلاسفہ اگر مابعد الطبیعت کی تدوین کا تہیہ کرے تو وہ غالباً یہ دعویٰ کرے گا کہ اس کو تحکمی طرز عمل کا حق ہے لیکن کسی حالت میں وہ اس واقعہ کو نہیں مٹا سکتا کہ تعریف فوق الفطرت کی ایسی یقینی نہیں ہے جیسے خاص صناعتوں کی تحقیقات کے نتائج ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ تحکمیت ایک مصنوعی یا نقلی معقولات کی حیثیت سے اب محض ایک تاریخی دلچسپی کا واقعہ ہے۔

3- اگر تحکمیت [1] علم کی کوئی حد نہیں قائم کرتی تو شکیت جہل کی کوئی حد نہیں قائم کرتی۔ مطلق شکیت کا یہ اقرار ہے کہ کوئی بات ماننے کے لائق نہیں ہے۔ شکی یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ میں یہ جانتا ہوں کہ میں کچھ نہیں جانتا' جو سقراط نے کہا تھا۔ کسی علم کا دعویٰ اس کے نزدیک ناجائز مسلمہ ہے متعدد حجتیں اس مذہب کی تائید میں بیان ہوئی ہیں ہم ان میں سے صرف دو کو بیان کریں گے جو دو مختلف شکی فرقوں کے خواص سے ہیں۔ ایک فرقہ ان میں سے اضافیت کا ہے دوسرا فرقہ موضوعیت کا۔ اضافت کا اظہار ہے۔ (1) کہ ہمارا تمام علم اضافی ہے یعنی موقوف ہے جزئی واقعات پر جو ہمارے اس علم کے اکتساب کی حالت میں اتفاقاً موجود تھے۔ لہٰذا اگر یہ معلوم کسی طرح صحیح ہے تو وہ موقوف ہے خاص اس مکان اور خاص زمان اور ان شرائط وغیرہ کے تحت میں۔ وہ یہ بھی بیان کرتے ہیں (2) کہ ہر فعل دانستن' جاننا ضروری ہے کہ اضافی ہو کیونکہ یہ جاننا عالم (جاننے والے) اور معلوم (جانی ہوئی شے) کی فرع ہے اور ایک نسبت ہے درمیان شخص عالم اور شئے معلوم کے۔ پس ہم کسی حقیقت یا شئے کو سمجھ ہی نہیں سکتے کہ وہ درحقیقت کیا ہے یعنی ایسی حقیقت مستقلہ کا وجود جو ہم پر موقوف نہ ہو۔ اور ہم سے کسی قسم کی اضافت نہ رکھتی۔ فرقہ موضوعیت کے متکلمین (1) وہ اور زیادہ زور دیتے ہیں موضوع یعنی جاننے والے کی ذات پر کہ اس کی ذات کو اس علم کے حصول میں بڑا دخل ہے اور سب گویا اسی کا کیا دھرا ہے۔ معلوم میں سوائے موضوعی دلالت کے اور کچھ نہیں ہے یہ علم اسی شخص کی ذات کے لئے صحیح ہے جس نے اس کو معلوم کیا ہے۔ (2) خاص فعل ادراک (جزئی ادراک) میں جو مشکلات ہیں اس فرقے کے حامیوں نے ان کو اور بھی بڑھا دیا ہے لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ اصل منظر اشیاء کا ہم کو حاصل ہی نہیں ہو سکتا۔

(3) پھر وہ ہم سے کہتے ہیں کہ اپنے ثبوت اور استدلال پر نظر کرو اور دیکھو وہ کیسی مخدوش اور عقیم [2] ہیں اور ایسا ہونا ہی چاہئے۔ ہر حجت کے لئے کچھ مسلمات لگے ہوئے ہیں اور اس حجت نے کسی اور حجت کی صحت کو تسلیم کر لیا ہے اور پھر اس دوسری حجت نے اور حجتوں کی صحت کو مان لیا ہے **ذَھَلُمَّہ جرّاً** (یعنی یہ سلسلہ یوں ہی چلا گیا ہے)۔ بہر طور پچھلی طرف جس قدر دور تک ہم استدلال کے سلسلے پر جائیں ہم کو پھر بھی چلنا پڑے گا۔ پس یا تو ہم ہمیشہ اسی طرح چلا کریں یا کسی

---

[1] تحکمیت اور شکیت میں نسبت افراط و تفریط کی تحکمیت کا یہ دعویٰ ہے کہ کوئی حقیقت انسان سے پوشیدہ نہیں رہ سکتی۔ شکیت یہ کہتی ہے کہ انسان کو کچھ معلوم ہی نہیں ہو سکتا اس کی جملہ معلومات مشکوک ہیں کوئی استدلال صحیح نہیں ہے جو برہان ہے وہ مخدوش ہے 12ھ۔

[2] ایسا استدلال جو منتج نہ ہو لغت میں عقیم بانجھ کو کہتے ہیں یعنی وہ عورت جس کے بچہ نہ ہو 12ھ۔

جگہ خود بخود بلا وجہ ٹھہر جائیں اور ایک قضیہ کو تسلیم کر لیں جس کی مشکوکیت تمام استخراج کو مشکوک کردیگی۔ (4) بالآخر وہ کہتے ہیں کہ ہر بیان کا عکس۔ اس کی ضد یا نقیض میں ممکن ہے۔ یہ ایک طبعی نتیجہ شکیت کا ہے یہ کوئی جدید حجت۔ اس کی تائید میں نہیں ہے۔

4۔شکیت نہایت چمک دمک کے ساتھ قدیم فلسفہ میں جاری رہی اس کی کامیابی کا یہ سبب تھا کہ یونانیوں کو مناظرے سے خاص دلچسپی تھی اور کچھ اس لئے بھی کہ ابھی تک کوئی صناعت اپنے حقیقی مفہوم کے اعتبار سے موجود نہ تھی تا کہ اُس سے لفاظی کی لغویت ثابت ہو عموماً تین فرقے مشلکین کے ایک دوسرے کے بعد پیدا ہوئے اول فرہونین [3] یعنی مشلکین اقدمیہ اور جدید مشلکین۔ پرہوایلیس Elis کا باشندہ (300ق۔م) اول فرقے کا بانی تھا۔ ابتدا ہی سے نظریۂ شکیت کے عملی فوائد پر زور دیا گیا ہے جو کچھ جانتا ہی نہیں اس کو کوئی شک پریشان نہ کریگا اور جو کوئی اثباتی حکم نہیں لگاتا اس کو مکمل اطمینان حاصل ہوتا ہے۔ سعادت کیا ہے اطمینان قلب۔ ان مشلکین میں جو بہت مشہور تھے اُن کے نام انسی ڈیمس توس Cnossus Enesidemus کا باشندہ (پہلی صدی قبل مسیحؑ میں موجود تھا) اور طبیب سکوسٹوس امپروکس Sextus Empericus تخمیناً 200ء عیسوی) انیسی ڈیموس نے دس اسباب امکان علم کے عدم اثبات پر بیان کئے۔ تھوڑے دنوں کے بعد دس سے پانچ ہو گئے۔ اور پھر دو ہی رہ گئے۔ کل نظریہ اپنی بلندی کی حد پر سکسٹس امبروکوس کی تصانیف میں پہنچا۔

متاخرین کی شکیت یا اس کا وہ تمام مواد جو قابل ذکر ہے وہ منحصر ہے فلسفۂ فرانس میں ایم ڈی مان ٹین M. de Montuigae (1592) کو جو اضافیت کا موید کا تھا خصوصاً اخلاقی حیز (گرے) میں اور پی خارون (1603) اور پی بیل نے (1706) یہ کوشش کی کہ فلسفہ میں کوئی مقام پیدا کریں۔ مذہبی اعتقاد کے لئے اس طرح کہ مشککانہ طریقے سے انکار کیا جائے کہ نظریات میں کوئی بات ثابت نہیں ہے۔ اس کے بعد جو زمانہ آیا اس میں الٰہیات سے یہ کوشش کی گئی کہ صناعی علم اور مذہبی اعتقاد میں جو فرق ہے اس کی وضاحت ہو جائے یا کم از کم یہ ثابت کر دیا جائے کہ جو امور منقولی مذہب کے عقل کے موافق نہیں ہیں وہ سب کے سب مشکوک اور متنازعہ ہیں۔ ہم اکثر یہ دیکھتے ہیں کہ ہیوم کو مشلک کہتے ہیں۔ لیکن گو کہ اس نے خود بھی اپنے کو اس نام سے نامزد کیا ہے مگر ہم کو یہ نہ بھولنا چاہئے کہ ہیوم کی مشلکیت صرف اس حد تک ہے کہ اس نے

---

[3] فرہونین اس فرقے کا بانی پرہوایلیس کا باشندہ تھا جیسا کہ متن میں خود ہی موجود ہے 12ھ۔

علت کے بارے میں خاص [4] رائے اختیار کی ہے اور یہ کہ اس کو (ہیوم کو) زندگی کے واقعات اور حسی تجربات کے اس حق سے کہ وہ قبول کئے جائیں اور ان پر یقین کیا جائے ان امور کے انکار سے کوئی تعلق نہیں (مقصود یہ ہے کہ ہیوم محسوسات کا منکر نہ تھا بخلاف اور مشککین کے) 1792 میں ایک کتاب شائع ہوئی جس کا نام انیسی ڈیمس Enesidemus تھا۔ اس کتاب کو شولز Schulze نے (1833) میں لکھا تھا (جیسا کہ بعد میں ثابت ہوا)۔ اس کی شکیت بھی محدود شکیت تھی جس کی حد کانٹ اور سی ایل رین ہولڈ C.L. Reinhold کے انتقادی فلسفہ تک تھی۔ لوگ اس کے پیرو نہیں ہوئے۔

5- پس شکیت علمیات کے ایک نظریہ کی حیثیت رکھتی تھی فنا ہوگئی۔ اگر اس کا اسلوب کبھی کبھی متاخرین نے اتفاقاً استعمال کیا بھی ہے تو وہ کسی خاص مقصد سے کیا ہے اور بلا شک شکیت کا نکتہ نظر درست نہیں ہوسکتا۔ الا یہ کہ حکم لگانے یا دعویٰ کرنے کے حق سے بالکل دست بردار ہو جائے۔ یہ دعویٰ بھی کہ ہم کچھ نہیں معلوم کر سکتے اور جو کچھ اس کی وجہ بیان ہو اس کو بھی تحکمی مان لینا چاہئے اصلی یا مجددانہ شکیت کے مطمح نظر سے جو اس کا قائل ہو کہ کسی امر پر برہان نہیں قائم ہوسکتی وہ اس قضیہ پر بھی برہان نہیں قائم کرسکتا کہ "میں کچھ نہیں معلوم کرسکتا۔" (کیونکہ یہ بھی ایک مسئلہ بلاثبوت ہے) باالفاظ دیگر مطلق شکیت خود شکست کی باعث ہے قطع نظر اس کے شکیت تو تحکمیت سے بھی بڑھی ہوئی ہے۔ اس کا اسلوب اعلیٰ درجہ کی قدر و قیمت رکھتا ہے۔ علوم کے تمام شعبوں میں۔ اکثر خیالات جو ہم کو ہوتے ہیں اور اکثر مشاہدات جو ہم کرتے ہیں وہ کلی صحت اور سچائی میں ناقص ہوتے ہیں اور مستقلاً کوئی قیام و ثبوت نہیں رکھتے اور اس لئے وہ علمی نتائج کے مرتبہ پر نہیں پہنچتے۔ لہٰذا ہیوم نے جس چیز کو اقدمی شک یعنی حکیمانہ شک کہا تھا وہ ایک ضروری ملزوم ہے علم کی سرگرمی کا۔ اسی وجہ سے ہر مسئلہ کی جانچ کی جاتی ہے واقعہ کے حالات بدل بدل کے اس کا ملاحظہ کرتے ہیں ہر بات پر مکرر غور کیا جاتا ہے اور متواتر جانچ پڑتال ہوتی رہتی ہے۔ اس اعتبار سے شکیت ایک عمدہ حصہ ہر محقق کی تربیت کا ہے اور اس کے باترتیب فوائد مابعد الطبیعت کے لئے بہت بہتر ثابت ہوں گے خصوصاً اس جہت سے کہ محقق کو چاہئے کہ توجیہ اور حجتوں کے قوت و ضعف سے باخبر ہو اور اس لئے ضروری ہے کہ محقق اپنے متقدمین کے مفاہیم اور نظریات سے آگاہ ہو اور

4۔ ہیوم کی خاص رائے یہ ہے کہ دو واقعوں میں مقدم کو علت اور تالی کو معلول سمجھتے ہیں صرف تقدم اور تاخر ثابت ہے۔ لیکن یہ کہ علت موثر ہے معلوم کے وجود میں یہ معلوم نہیں 12ھ۔

قدیم نظامات کی حقیقی قدر و منزل کو جانتا ہو۔ بالآخر شکیت بہ نسبت اور کسی انداز کے بیان میں درمیان ہر نظری مسلمات اور عملی اطمینان میں جو فرق ہے اس کو خوب ظاہر کر سکتی ہے (یعنی ہر مسئلہ کے جواز اور عدم جواز اور صدق و کذب سے واقف ہے)۔ ایک سادہ سی تقریر مشککین کے استدلال کی ثابت کر دیتی ہے کہ نظری اطمینان آخر کار شک کی رسائی سے بے نیاز نہیں ہے۔ (ہر مسئلہ میں شک ہوسکتا ہے)۔ لہٰذا وہ تاثیر جو ہم کو کسی امر کے یقین کرنے پر مجبور کرتی ہے اس کو ارادے اور فعل کے حیز میں تلاش کرنا چاہیئے۔

6- اثباتیت اور تنقید دونوں مذہبوں کا اس رائے پر اتفاق ہے کہ انسانی علم کی حدیں ہیں اور اس کے یقین کے مدارج ہیں اور وسعت ایسے علم کی جو کلیتہً صحیح ہو اسی قدر ہے جس قدر وسعت تجربے کے امکان کی ہے۔ جب کہ تحقیق اس حیز سے محدود ہو تو نظری علم کے اعتبار سے ایسے نتائج حاصل ہو سکتے ہیں جن میں بداہت اور ضرورت کی شان پائی جاتی ہے۔ تصورات دونوں فرقوں کے موجود بالذات مقادیر نہیں ہیں جن کی ترکیبوں سے جدید علم مہیا ہو سکے جو تجربے سے بے نیاز ہو۔ یہ صرف مدد دیتے ہیں واقعات کی ترتیب اور باہم ربط دیتے ہیں اور ان کے پاس ایسا مواد نہیں ہے جو ان کا ذاتی ہو جو مختلف ہو ان مدرکات سے جس پر یہ ترتیب اور ارتباط جاری ہو سکے۔ لہٰذا ہم ایسے مدرکات سے حقائق پر استدلال نہیں کر سکتے۔

اس نکتۂ نظر سے رائے اثباتیت اور تنقید کی ایک دوسرے کے خلاف ہے اثباتیت کے نزدیک صرف یقین ہی متنازع فیہ نہیں ہے بلکہ مابعد الطبیعت کے امکان ہی سے انکار ہے کسی قسم کی مابعد الطبیعت کو موجود ہونے کا حق ہی نہیں ہے۔ انتقادیت بخلاف اثباتیت کے مابعد الطبیعت کے وجود کو تسلیم کرتی ہے اس حیثیت سے کہ مابعد الطبیعت ایک ناگزیر ضرورت انسانی عقل کی ہے یہ ایک طبعی میلان ہے جس کا ملکہ معلومات کے انتقاد سے پیدا ہو جاتا ہے۔

7- لاس Lss ف 4 (5) پروتاغورس Protogoras سوفسطائی پہلا اثباتی کہتا ہے لیکن اس کا مشہور مقولہ ہے کہ انسان ہر چیز کا معیار ہے' زیادہ تر اضافہ شکیت سے مشابہ ہے بہ نسبت اثباتیت کے۔ علم کی حد بندی جو اپی قورس Epicurus کے پیروؤں کی تھی اس کی بنیاد بھی عملی عقل پر تھی نہ کہ نظریات پر۔ جو چیز جاننے کے قابل ہے بموجب ان کی رائے کے وہ ایسی نہیں ہے جو یقینی ہو بلکہ وہ ہے جو زندگی کی افزائش کے لئے یقینی معلوم ہوتا ہو۔ ہیوم پہلا شخص تھا جو بیکن اور لوک کے نقشِ قدم پر چل کر حقیقتاً اس اثباتی نکتۂ نظر تک پہنچا (دیکھو وہ رسالہ ہیوم کا جو انسانی فطرت پر ہے 1739-40)۔ ہیوم نے اس بے رحمی سے مابعد الطبیعین کی اس کوشش کی خبر لی ہے

کہ علم کا دائرہ تجربے کی حد سے بڑھ جائے اور علم کو وسعت حاصل ہو کہ اب تو اس کی کامیابی کا شائبہ بھی نہ رہا۔

فقرہ 'اثباتی فلسفہ' فلسفہ میں اسے کونیٹ A. Campt نے داخل کیا تھا وہ کہتا ہے کہ علوم کا مقصد ی ہے کہ ہم کو ایسی پیش بینی حاصل ہو کہ ہم اشیاء پر قدرت حاصل کریں دنیاوی حالات پر فوقیت حاصل ہو تمام علوم سوانح فطرت کے حقیقی قوانین کا علم ہے جس کی بنیاد تجربے پر ہے۔ اثباتی نکتۂ نظر تک رسائی ممکن نہیں جب تک کہ عقل الٰہیات اور مابعد الطبیعت کے مظاہر سے گزر نہ جائے۔ الٰہیات اور مابعد الطبیعات کوئی بھی ان میں سے علم پر مبنی نہیں ہے اور اسی سبب سے ان میں سے کسی کا اثر انسان کے اغراض پر نہیں پڑا۔ فلسفہ کو چاہئے کہ جداگانہ صناعتوں میں نظام قائم کرے علوم کی تدوین کی تکمیل کرے تاکہ وہ اپنے عملی مقاصد کے لئے زیادہ صلاحیت پیدا کریں۔ اثباتی کا اطلاق جان اسٹوارٹ مل اور ہر برٹ اسپنسر پر بھی ہونا چاہئے جن کا فلسفہ عموماً لاادریت کہا جاتا ہے (کیونکہ اس فلسفہ میں مافوق الفطرت کی ناقابلیت کا بیان ہے ای لاس اور اے ریہل E. Lass, A. Richl اور ایک معنی سے ای دہرنگ E. Duhring اور آر اوینیرس R. Avenarius بھی اس میں داخل ہیں۔ (دیکھوف 4- 5)

8- کانٹ مذہب انتقاد کا بانی ہے اس معنی سے (جو مذکور ہوئے) اور دوسرے اعتبارات سے بھی۔ کانٹ کی مابعد الطبیعت کی تنقید کا یہ نشانہ تھا کہ بہمہ وجوہ عدم امکان ثابت کیا جائے بلکہ صرف یہ مقصد تھا کہ حکمی مسلمات پر ملامت کی جائے اور علمی نتائج کی قدر و قیمت میں گفتگو یا اختلاف کیا جائے۔ کیونکہ اس واقعہ سے قطع نظر کر کے کہ وہ یہ مانتا ہے کہ انسان میں مابعد الطبیعت کی تحریک پائی جاتی ہے اس تحریک میں یہ اصرار ہے کہ تجربے کے حدود سے آگے بڑھنا چاہئے۔ کانٹ اپنی بحثوں کے اثناء میں اکثر اس طرف مائل ہوا ہے کہ کم از کم بعض مابعد الطبیعی مسلمات ممکن ہیں اور خالص نظری طریقوں سے ان پر استدلال ہوسکتا ہے ایک استوار بنیاد جس پر مافوق الفطری تحقیق موقوف ہے وہ اخلاقی موضوع میں پاتا ہے اور اس طرح وہ خود اخلاقی مابعد الطبیعت پر آتا ہے۔ یہ نظریہ اب بھی قائم ہے اس میں عملاً کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے مختلف فرقوں کے فلسفی کانٹ کی رائے کو قبول کرتے ہیں کہ کسی طرح کی مابعد الطبیعت ممکن ہے۔

اور اس باب میں ظاہراً حق انتقادیت کی جانب ہے نہ اثباتیت کی طرف۔ اگر کائنات کے باب میں ایک جامع اور انتہائی نظریہ کی ضرورت ہے جس کی عمارت مخصوص صناعتوں پر قائم کی جائے تو یہ مقصد صرف مابعد الطبیعت ہی سے پورا ہوسکتا ہے۔ مابعد الطبیعی نظریہ حکمی

صورت سے دست بردار ہوگا اور اس سے اصلی حصہ اس کی دلالت کا معدوم نہ ہوگا۔ یہ وہ پل ہوگا جو عمل کو نظر سے ملا دے گا اور نظری ضرورت اور یقین میں جو کمی رہے گی اس کو علوم کے نتائج مل جل کے پورا کردیں گے اور ایک کارآمد نقشہ کائنات کا تیار ہوجائے گا۔ مذہب اثباتیت جس کو اس طریقہ کی پیروی سے انکار ہے وہ تحکمی بے دلیل دعووں کا مجرم ہے اور یہ بھی ہے کہ اس نظریہ پر تندہی سے کام نہیں ہوا ہے جو لوگ اس کے نمائندے سمجھے جاتے ہیں انہوں نے اس نظریہ کو مافوق الفطری بحثوں سے ناجائز وسعت دی اور انہوں نے نظریۂ کائنات کے لئے اپنی ذاتی احتیاج کو اقناعی [1] دلیلوں سے پورا کیا اور ایک مابعد الطبیعت کم از کم اپنے ذاتی استعمال کے لئے بنالیا لیکن اس کا ملاحظہ دشوار ہے کہ وہ مابعد الطبیعی تصورات جو کسی عظیم الشان عاقل کے نزدیک مقبول ہو نتائج علمی تحقیقات کے خوب جانچ لئے گئے ہوں اور مختلف نظریات پر جو اس موضوع سے تعلق رکھتے ہوں غور ہوا ہو وہ دوسروں سے باز رکھے جائیں صرف اس لئے کہ ان میں صناعت کے استدلال کے قوانین سخت کی پابندی نہ ہوئی ہو۔ لہٰذا ہم اپنی رائے پر مضبوطی سے قائم رہیں گے (دیکھو ف 4 و 6) کہ مابعد الطبیعت ممکن بھی ہے اور اس کی ضرورت بھی ہے۔ مخصوص صناعتوں کے تکملہ کی حیثیت سے۔ اور اس کا بڑا کام یہ ہے کہ وہ جاری رہے اور واسطہ ہو نظری اور عملی تجربہ اور امید عقل اور وجدان کے درمیان مابعد الطبیعت سے مظنونات کا موازنہ ہو حجتوں کی تعدیل ہو اور جو فرق ہیں ان میں موافقت پیدا کرے۔

مآخذ

J. F. F. Tafel Geschichte und Koitik des Skeptisismus Irrationalismus,

H. gruber, Auguste Comte, der Begrunder des Positivismus 1889.

Der Positivismus vom Tode Auguste comtes bis antusere Tage 1891.
(مذہب کیتھولک کے مطمح نظر سے لکھی گئی ہے)۔

J. Halleux, Les principes du positivismus contemporain 1896.

---

[1] اقناعی ایسی دلیل کو کہتے ہیں جو صرف اپنے دل کی تسکین کے لئے ہو مسکت خصم نہ ہو۔

تصوریت حقیقیت اور ظاہریت

1- تصوریت کے مذہب میں یہ کہا جاتا ہے کہ ہر شے معلوم (یا جو معلوم ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے) تجربے کا ہر معروض اپنی اصل ماہیت سے شعور کے مواد سے ہے۔ اگر اس مواد کی یہ تعریف کی جائے کہ خالصاً موضوعی عمل ہے جو کسی شخص خاص کے ذہن میں ہے تو تصوریت وہ خاص صورت اختیار کرتی ہے جس کو موضوعی صوریت یا ذاتیت 2 کہتے ہیں۔ اور اگر صرف یہ کہا جائے عام لفظوں میں کہ تجربے میں ہمیشہ محض تصورات ہی شامل ہوتے ہیں یا یہ کہ شعور ایک کلی صفت یا صورت مواد علم کی ہے اور اس موضوع کا حوالہ نہ دیا جائے جس سے تصورات یا شعور متعلق ہیں تو اس کو معروضی تصوریت کہتے ہیں۔ کانٹ کی مافوق الفطرت تصوریت ان دونوں سے بالکل علیحدہ ہے۔ اس کا بیان یہ ہے کہ صوری عناصر انسانی علم کے (مکان اور زمان صورتیں ادراک کی کثرت علیت امکان وغیرہ مقولات ہیں جو اصل مدرکات عقل کے ہیں) یہ ذہن کے اصلی مقبوضات ہیں۔ لیکن مادی عناصر کو مفروض (یا دیا ہوا) سمجھتا ہے اور ان کی ترجمانی حقیقت کے طریقے سے کرتا ہے۔ خصوصیت حقیقت کی یہ ہے کہ اس مذہب میں ایک عالم خارجی کا وجود مان لیا ہے جس کا وجود جاننے والے موضوع کے تصورات یا حالات شعور پر موقوف نہیں ہے۔ تجربے کے مواد کو صرف موضوعی آثار نہیں سمجھا ہے بلکہ یہ کسی معروض کی تاثیر کے آثار سے ہے۔ اس معروضی کی تعریف کے فرق سے دو اور شعبے اس مذہب کے پیدا ہوتے ہیں ایک تو بسیط حقیقت دوسرے انتقادی حقیقت۔ بسیط حقیقت مذہب انسانوں کی ایک بڑی اکثریت کی رائے ہے۔ اشیاء درحقیقت ویسی ہی ہیں جیسی مدرک ہوتی ہیں۔ انتقادی حقیقت بھی سادہ حقیقت ہے مگر اس کی غلطیوں کو طبعی صناعت نے درست کر دیا ہے۔ اس کے اعتقادات سے ایک قانون صفات حسیہ کی موضوعیت کا ہے (دیکھو ف 4 - 7)۔ علاوہ اس علمی (صناعی) تنقیدی حقیقت کے اور بھی

2 مذہب ذاتیت کے نزدیک ذات یا ذات کے تغیرات کے سوا اور کچھ موجود نہیں ہے یا کم از کم ہم کو اپنی ذات کے سوا غیر کا علم درحقیقت نہیں ہے 12ھ۔

تعریفیں معروضی کی ہیں اور سب کو انتقادی حقیقت کے نام پر فخر ہے۔ بالآخر آثاریت وہ نظریہ ہے جس میں صوری مواد علم ایک مظہر یا اثر ہے یعنی کوئی ایسی شے جواز روئے موضوع و معروض دونوں طرح سے مقید اور مشروط ہے۔ یہ خاص شکل اس مذہب کی جو کانٹ کی کتابوں میں ملتی ہے اس کو مقبولیت عامہ نہیں حاصل ہوئی لیکن اس کے بنیادی تصور کے اکثر طرفدار موجود ہو جاتے ہیں۔

2- کسی فلسفی نے کوئی مرتب نظریہ موضوعی تصوریت کا نہیں درست کیا۔ ضرور ہے کہ برکلی اور فکٹی کو اس فرقے کے نمائندے قرار دیں۔ برکلی (ایک رسالہ علم انسانی کے اصول کے متعلق 1710) یقیناً کہتا ہے کہ وجود اشیاء کا ادراک پر موقوف ہے اور اس فلسفی نے یہ مساوات قائم کی ہے۔ موجود مدرک (یعنی موجود مساوی مدرک کے ہے) لیکن اس نے اسی تعریف پر اکتفا نہیں کیا۔ اس نے دیکھا کہ ادراک حسی مستغنی ہے موضوع یعنی ادراک کرنے والے سے جس کے شعور میں وہ نمودار ہوتا ہے وہ اس طرف گیا کہ ان کی توضیح الٰہی [1] علم میں تلاش کی جائے۔ وہ یہ بھی مانتا ہے کہ متعدد ذہن مثل ہمارے ذہن کے موجود ہیں اور یہ سب تصورات کے محل (یا ظرف) ہیں (دیکھوف 17- 4) رہ نقطہ جہاں سے فکٹی کا فلسفہ برکلی کے فلسفہ سے الگ ہو جاتا ہے نظری ہو خواہ عملی (یعنی کلی صناعت علم) اس تصور میں شامل ہے کہ ایک مطلق ایگو یعنی وہ موضوع جس کا ہم کو تجربہ ہے (یعنی نفس انسانی جس کو وہ 'میں' کہتا ہے)۔ یہ مطلق جس کو اس لئے ایجاد کیا ہے کہ معقولات عامہ اور اخلاق کو ملا دیں اس کو ایسی تخیلی دی گئی ہے کہ وہ بلا شعور محاکات کرتی ہے یا خلاق تصورات ہے جس سے ایگو ایک متضاد نن ایگو (لا۔ انا) قائم کرتی ہے یا یہ کہ جدا ہو جاتی ہے ایک محدود قابل تقسیم ایگو اور نن ایگو میں۔ اخلاقی ضرورت کہ انسان کا فعل کسی خاص غرض پر مبنی ہے اس سے حقیقی معرفت حقائق کی دست یاب ہوتی ہے وہ حقائق نن ایگو کے حیز (کرے) میں ہیں۔ یہ معروضات اخلاقی ارادے کے ہیں اور یہ انسان کے مطالب اقصیٰ ہیں۔ (یعنی وہ منزل دور دراز انسان جس کا متلاشی ہے) جہاں تک اس کی کوشش کی رسائی ممکن ہے۔ لہٰذا اس فلسفہ میں بھی موضوعی تصوریت کے نظریہ کی معقول تدوین نہیں ہوئی جس میں منطقی ترتیب پائی جاتی۔ یہ کہہ سکتے ہیں کہ بعد میں جو تکمیل اس نظریہ کی ہوئی جس نے ہم کو مجبور کیا کہ پہلی صورت بندی کو ترک کر دیں وہ درحقیقت مابعد الطبیعی توسیع معقولی نظریہ کی ہے جو بذات خود اب بھی ضروری اور لابدی ہے۔ فی الواقع اکثر فلاسفہ اس زمانے کے یقین کرتے ہیں کہ فلسفہ کی ابتداء اس بیان سے

---

[1] اصل متن میں الٰہی ذہن ہے لیکن ہم مسلمان ذہن اور عقل کو ذات خدائے تعالیٰ کی طرف منسوب نہیں کرتے لہٰذا علم الٰہی لکھا گیا۔

ہونا چاہئے۔ ''جملہ مواد علمی ابتداءً میرے تصور کے سوا کچھ نہیں ہے۔'' حالانکہ اکثر کے نزدیک جو شاپنہار کی سی رائے رکھتے ہیں کہ یہ بیان عقلاً نا قابل بحث ہے (یعنی قطعاً صحیح ہے)۔ بعض کا میلان اس طرف بھی ہے کہ اس کو مادیت کے معارضے 2 میں پیش کرنا چاہئے۔ اس طرح کہ اس عبارت کو اس طرح تحریر 3 کریں کہ صرف نفسی طریقۂ عمل ابتدائی امر میں مفروضہ یا معطیہ (دیئے ہوئے) ہیں لہٰذا ان کی حقیقت زیادہ حقیقت رکھتی ہے بہ نسبت مادی طریقۂ عمل کے۔ (دیکھوف 17-4)

3- یہ فقرہ ''ابتداءً'' یا ''ابتدائی امر میں'' جو موضوعی تصوریت میں استعمال کیا گیا ہے اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔

(1) خالص نفسیات کے اعتبار سے اس کی یہ تشریح ہو سکتی ہے کہ موضوعی حالتیں اور رجوع ہمارے تمام تجربوں کا ایگو (میں) کی طرف یہ شخصی ذہنی تکمیل میں مقدم ہے بہ نسبت معروضی طریقوں کے یعنی ہمارے تجربوں کو اشیاء خارجہ کے ساتھ منسوب کرنے سے۔ پس اگر یہ نفسیاتی مفہوم صحیح بھی ہو پھر بھی اس کو قطعی نہیں سمجھ سکتے علمیات کے اعتبار سے۔ باوجود ناگزیر ہونے کے ابتدائی موضوعیت۔ ممکن ہے کہ غلط ہو یا کم از کم یکطرفہ ہو۔ ہوسکتا ہے کہ مزید انتقاد سے رفتہ رفتہ پہلے خیال کی جگہ پر دوسرا خیال آجائے جو اس تدریجی انتقاد کا نتیجہ یا پہلے کی اصلاح ہو جائے۔ ذہنی ارتقا کے جدید علم کی روشنی میں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بداہتہً غلط ہے۔ بچہ کی نفسیات کا جس قدر علم ہم کو حاصل ہوا ہے اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذہنی اور خارجی عالم کے شعور میں کامل اتفاق ہے یعنی دونوں طرح کے شعور کی ابتداء اور تکمیل ساتھ ہی ساتھ ہوتی ہے۔ اور کوئی صورت ممکن ہی نہیں ہے ایگو اور نن ایگو (انا اور لا۔ انا) مل کے ممکن تجربے کا پورا مواد ہو جاتا ہے۔ اس طرح کہ اگر ایک محدود ہو تو دوسرا ہی اس کو محدود کرتا ہے۔ لہٰذا ایگو اور اس کے حالات کا ذکر لغو ہے جب تک کہ نن ایگو کو نہ مان لیں جس کے واسطے سے مواد کسی بیان کئے ہوئے تجربے کا ایگو (ذاتِ انا) سے محدود ہوتا ہے۔ ہم یقیناً کہہ سکتے ہیں کہ پہلا تجربہ بچے کا نہ موضوعی ہوتا ہے نہ معروضی۔ یہ وہ امر ہے جس کو ہم نے تجربے کی بنیاد کہا ہے۔ (دیکھوف 16-8) لہٰذا اس میں نہ کوئی حوالہ 'میں' کی طرف ہے نہ 'میں' سے خارج کی طرف۔ وہ طریقہ جس سے تضاد موضوع اور معروض کا وجود میں آتا ہے، بہت ہی تدریجی ہوتا ہے اور اس تضاد میں ہمیشہ اضافہ ہوا کرتا ہے اور تصحیح بھی ہوتی رہتی

2 معاوضہ ایسی دلیل کو کہتے ہیں جو خصم کی دلیل کی مخالفت میں پیش ہو۔ اصطلاح علم مناظرہ کی ہے 12۔

3 تحریر دعویٰ یا دلیل کی صورت بدلنا یا دوسری دلیل پیش کرنا یہ بھی مناظرے کی اصطلاح ہے 12ھ۔

ہے۔جس قدر علمی تحقیق ترقی کرتی ہے (دیکھوف 8 - 5)۔لیکن ہر وقت اور ہر مقام پر موضوعی اور معروضی ساتھ ساتھ رہتے ہیں ایک دوسرے کو محدود اور معین کرتا ہے۔

4- (2) اول منطقی اولیت پر دلالت کرتا ہے نہ زمانی اولیت پر۔موضوعی تصوریت کا آغاز ہوتا ہے ایسے بیان سے جو بظاہر بدیہی ہے کہ ہر شے جس کا تجربہ ہوسکتا ہے اس کو تصور کہنا چاہئے۔ تصور بہر طور اور کسی طرح ہم کو نہیں وصول ہوتا مگر بطور ایک حالت یا طریقۂ ذہن یعنی موضوع کے۔اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ ہر چیز جس کا تجربہ ممکن ہے میری ہی ایگو کا وہ ایک تصور ہے۔اگر مقدمتین (صغریٰ و کبریٰ) کو مان لیں تو پھر نتیجہ بلا کسی استثنا کے یہی ہوگا لہٰذا یہ نتیجہ انصافاً معروضی تصوریت کے خلاف پیش کیا جا سکتا ہے جو اس نتیجہ کے نکالنے سے غفلت کرتے ہیں لیکن (الف) مقدمہ میں پورے اس نظریہ کے کہ ''ہر چیز جس کا تجربہ ممکن ہے وہ تصور ہے)'' کلام کیا جائے گا۔یہ تسلیم کرلیا گیا اور کوئی وجہ نہیں بیان کی گئی کہ تخصیص تجربے کے مواد کی تصور کی حیثیت سے کامل تعریف یا حد ہے۔قطع نظر اس کے یہ بسیط واقعہ کہ وجود اور سلسلۂ طبعی علم کا اس امر کے اثبات کے لئے کافی ہے کہ عنصر تصور کا تجربے کی بنیاد میں ایک ہی عنصر نہیں ہے جس کو اس میں ہم موجود پاتے ہیں۔ (ب) منطقی صورت موضوعی تصوریت کی اور بھی غلطی کرتی ہے کہ وہ زیادہ شاندار بناتی ہے اس چیز کو جو کہ بداہتہً ممکن تجربے کے صرف ایک رخ پر دلالت کرتی ہے یا اس کی ایک صفت ہے وہ پورے مواد کی خصوصیت مان لی گئی ہے۔'تصور' 'ادراک' 'شعور' 'احساس' وغیرہ نفسی مفاہیم ہیں اور صرف خالص تجربے کے بعض عناصر یا اجزا سے منسوب ہیں ان سب کی ٹھیک تعریف ہوسکتی ہے۔نہ اسی سے کوئی فائدہ ہے کہ بجائے تصور کے نفسی لکھا جائے اور نفسی وہ ہے جو مرتبۂ اولیٰ میں دیا ہوا ہے۔کیونکہ مفہوم نفسی کا بے شک ایک بہت بڑے انتزاع [1] کو داخل کرتا ہے (دیکھوف 5-8)۔ یہ اس طرح بنا ہے کہ بعض رخ یا اوصاف سے حقیقت کے منتزع کیا ہوا اور صرف اس حیثیت پر غور کیا جائے جو حیثیت تفصیلی نسبت (یعنی نسبت احتیاج کی یا کسی چیز پر موقوف ہونے کی) کسی تجربہ کرنے والے موضوع سے۔(یعنی اس کا وجود محتاج یا موقوف ہے کسی موضوع کی تفصیل یا اس کے فعل پر)۔

(3) بالآخر یہ امر صاف نہیں ہوا کہ کوئی شخص موضوعی تصوریت کے نظریات سے ترقی کر کے علم معروضی عالم کا حاصل کرے یعنی وہ عالم جو نن ایگو (میرا نا) وغیرہ سے متعلق ہے۔اگر وہ کوئی

---

[1] انتزاع وہ قوت ذہن کی جو صفت کو موصوف سے ذہناً جدا کرتی ہے مثلاً سیاہی کو سیاہ چیز سے یا انسانیت کو انسان کی ذات سے وہ جو ذہناً علیحدہ کیا گیا ہے اُس کو منتزع یا مجرد کہتے ہیں 12ھ۔

شے جو ہمارے تجربے میں آتی ہے وہ صرف ہمارا ہی قصور ہے پس درحقیقت اور کوئی ضرورت کسی ایسی شے کے وضع کرنے یا اس کی تعریف کرنے کی نہیں ہے جو ماورائے موضوع (یعنی عالم خارجی کے تسلیم کرنے کی کیا ضرورت ہے)۔ اور اگر بجائے دیگر الفاظ 'تصور' 'شعور' 'نفسی' وغیرہ کچھ اور معنی رکھتے ہیں سوائے اس معنی کے جو موجودہ علمی کتب میں ہیں تو پھر اصطلاحات کی عدم صحت سے بلا ضرورت خلط وخبط میں پڑ جائیں گے۔

5- افلاطون کا فلسفی نظام شاید معروضی تصوریت کہا جا سکتا ہے کیونکہ وہ تصور (جس کو افلاطونی حکمت میں مثال کہتے ہیں) کو منطقی یا ادراکی عنصر حقیقت اشیاء کا قرار دیتا ہے موضوع سے اس کو کوئی تعلق نہیں ہے۔ مگر افلاطون کے معقولات عامہ میں مابعد الطبیعت کی ایسی آمیزش ہے کہ ہم اس کو بمشکل جدا کر سکتے اور اس کو کسی نام سے نامزد کر سکتے ہیں۔ حقیقی معروضی تصوریت نے پہلے پہل فلاسفہ مابعد کانٹ میں ظہور کیا خصوصاً ہیگل کے فلسفہ میں۔ ہیگل کے نزدیک مطلق تصور میں کل وجود داخل ہے اور مناظری اسلوب خالص منطقی طریقہ ہے۔ ان سے کل حقیقت کا مرکز دریافت ہوتا ہے۔ اس فلسفہ میں بھی تصوریت خالص معقولی نہیں ہے اور نہ یہ معقولی ہوا بالکل متاخرین کے زمانے کے ڈبلیو شپو اے ون لیکلر جے ریمکے وغیرہ W. Schuppe A. Von Leclair J. Rehmke کے ہاتھوں یہ لوگ معقولی واحدیت کے طرف دار ہیں (دیکھو ف 19 حاشیہ)۔ یہ فرقہ کہتا ہے کہ شعور عام وصف کل وجود کا ہے کوئی وجود ایسا نہیں ہے جس کا تعلق نہ ہوا ہو اور کوئی تعقل ایسا نہیں ہے جس میں یہ نہ سمجھا گیا ہو کہ شے موجود ہے۔ پس اس تصور 'شعور' کے صرف دو ہی معنی ہو سکتے ہیں یا تو یہ شعور وہی شعور ہے جس کا ذکر علم نفس میں ہے یا یہ کوئی نئی چیز ہے جس کو معمولاً شعور سے نامزد نہیں کرتے۔ پہلی صورت میں معروضی تصوریت پر ٹھیک وہی اعتراض وارد ہو سکتا ہے جو ہم نے موضوعی تصوریت پر کیا ہے۔ یہ چیز کو بجائے کل کے لیتا ہے اور اگر لفظ شعور کا کوئی اہم مفہوم ہے مثل اس چیز کے جس کو ہم نے 'بنیادی تجربہ' کہا ہے یا وہ جس کو اوروں نے خالص تجربے سے موسوم کیا ہے یا تصور کا معروض۔ تو سابق کا اعتراض درست نہ ہوگا بلکہ ایک اور اعتراض ہوگا۔ یہ اعتراض کہ ایک بیان جس کا مقام علمی اصطلاحات تسمیہ اشیاء میں موجود ہے اس کا غلط استعمال کیا گیا جس کا سیاق عبارت گمراہ کن ہے اور اگر (اور یہ وہ بات ہے جس کو معقولی واحدیت کے قائل خود ہی کہیں گے) شعور ایک وحدانی تصور ہے جس میں وہ امر جو موضوعی اور معروضی میں مشترک ہے ظاہر کیا گیا ہے ایک عینی آثار کی حیثیت سے۔ تو پھر ہم یہ دریافت کریں گے کہ اس انتزاع کا فائدہ کیا ہے جہاں یہ قصد نہ ہو کہ ہیگل کے مابعد الطبیعت کی

ساحت سے آگے قدم بڑھایا جائے۔ خالی مفہوم شعور یا تعقل کا کوئی وحدت نہیں پیدا کرسکتا وحدت جس سے مقصود ہے پیدا کرنا وہ دی ہوئی ہے ایک واقعہ کی حیثیت سے تجربے کی بنیاد میں یا تصور کے معروض میں۔

6- حقیقت صرف معروض کو اصل مانتی ہے اور تصور کو اس کی نقل اور دونوں مشابہت کے طرفین 2 میں رکھتی ہے۔ اشیاء خارجیہ بھورے رنگ کی ہیں یا رنگین خاموش ہیں یا کھنک رکھتی ہیں کھرکھری ہیں یا چکنی صاف ہیں اتنی لمبی چوڑی اور اس قدر مدت تک قائم رہنے والی ہیں اسی طرح جیسے ان کے تصورات ہیں۔ ہم یہی مفہوم کائنات کے سب سے قدیم یونانی فلسفہ میں بھی پاتے ہیں۔ اس نسبت کی توضیح کے لئے جو شے اور اس کے تصور میں ہے یہ مان لیا گیا تھا کہ چھوٹے چھوٹے ذرے شے سے نکل کے باہر جاتے ہیں اور ان سے تصویریں یا نقلیں بنا کرتی ہیں اور یہ تصویریں ہمارے آلات حواس پر موثر ہوتی ہیں جو مشکلیں اس نظریہ میں ضرورتاً شامل ہو جاتی ہیں وہ عام آدمی کے ذہن پر کچھ اثر نہیں رکھتی۔ (عامی اس کو سمجھتا ہی نہیں)۔ اولاً تو اس کا میلان اپنے ادراکات ہی کو شئییت عطا کرتا ہے (اپنے مدرکات ہی کو شے تصور کرتا ہے) یعنی ان کی تصوری خصوصیت سے کلیتہً قطع نظر کرتا ہے۔ ثانیاً گو کہ ہر مفرد صورت میں مختلف حسّی صفات ایک دوسرے کے ساتھ تقابل رکھتی ہیں۔ ذوق لمس سے یا مثلاً (شم) جو بصر سے۔ اور پھر ایک مجموعہ تصور سے منسوب ہے اور دوسرا شے یا معروض سے۔

خاص وجوہ جن سے اشیاء کا وجود خارجی مفروضہ ہے۔ حسب ذیل ہیں۔

(1) بدیہی فرق جو حافظہ یا تخیل کے تصور (یعنی جو تصور یا خیال حافظہ میں مخزون ہے) اور اس تصور میں جو مدرک ہے یعنی وہ حسّی محرک کے مستقیم فعل سے پیدا ہوا ہے۔ دونوں قسموں کے تصورات میں ابتداءً شدت اور خفت (جلی اور خفی ہونے کا) فرق ہے بلکہ ان سے وصفی فرق بھی ظاہر ہوتا ہے۔ حفظ اور تخیل ہمارے ارادے کی تاثیر کے تابع ہیں اور احساسات پیدا ہوتے ہیں محرک خارجی کے اثر سے اور ان کا ظاہر و غائب ہونا ہماری ذات پر موقوف نہیں ہے حقیقت کا نظریہ اس فرق کے سمجھانے کے لئے بہت مناسب ہے۔ یہ نظریہ محاکات (حفظ یا تخیل) کے ارادے پر موقوف ہوتے ہیں اور ظاہری احاطہ یا جلد بدن میں جو احساسات پیدا ہوتے ہیں وہ محرکات خارجی پر موقوف ہیں۔

---

2 یعنی شئے فی الخارج مشبہ بہ ہے اور تصور مشبہ ہے تصور میں جو صورت ہے وہ مثل شئے موجود فی الخارج کے ہے 12۔

7- (2) ماوراس کے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدرکات حسیہ کے استقلال یا استواری کی تشریح چاہئے باوجودیکہ ادراک کے منفرد افعال کے درمیان توقفات ہوا کرتے ہیں۔ اس نکتۂ نظر سے جان اسٹوارٹ مل نے یہ کوشش کی کہ عالم خارجی کا مان لینا جائز سمجھا جائے۔ وہ کہتا ہے کہ عالم خارجی کا وجود موقوف ہے اس مقدمے پر کہ ادراک کا 'امکان [3] مستقل' ہے۔ ادراک میں جو توقفات ہوتے رہتے ہیں جن کو یہ سمجھتے ہیں کہ وہ رخنے بھرے ہوئے ہیں اشیاء موجودہ (ادراک نہ بھی ہو تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ خارج میں اشیاء موجود ہیں اور ان کا ادراک ممکن ہے)۔ جو سلسلۂ ادراک سے باہر پڑے ہوئے ہیں ان میں وہی اوصاف موجود ہیں جو ان اشیاء میں ہیں جن کا وجود سلسلۂ ادراک کے اندر واقع ہے۔

(3) بالآخر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مستقل تعلق جو تجربے کے مواد میں ایک معلوم کو دوسرے کے ساتھ ہے اور خصوصیت کے ساتھ ان کا تعلق مکانی اور زمانی ہے ان تعلقات پر تحقیقی نظر کرنا چاہئے یہ تعلقات موضوع سے پیدا ہوئے یعنی خود ہم سے۔ (ہماری ذات خاص کو اشیاء کے تعلقات سے کوئی نسبت نہیں ہے وہ تعلقات خود اشیاء کی ذات میں موجود ہیں)۔ تسلیم کرنا ایسی اشیاء کا جو بذات خود موجود ہیں جن میں تغیرات ہوا کرتے ہیں اور جو مطلوب نسبتوں سے قائم ہیں اس واقعہ سے بھی آثار کے مستقل اوصاف کی تشریح ہوتی ہے۔

یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم حقیقت محض کو پہنچ جائیں گو کہ خیالات مذکورہ بالا سے ہم نے ابتدا کی ہے۔ وہ صرف ایک ہی نظریہ ہے اور وہ بالکل بدیہی اور سادہ نظریہ ہے۔ حقیقی اشیاء کی ماہیت کے بارے میں جو ہمارے ادراکات سے مطابقت رکھتا ہے۔ اس کو عام استعمال میں زندگی کے قبول کرلیا ہے محض اس وجہ سے کہ وہ نظری مشکلات جو فوراً پیدا ہو کے اس کو رد کردیتی ہیں وہ بطور ایک قاعدہ کلیہ کے عملی تعلقات سے کوئی واسطہ نہیں رکھتیں۔ وہ عملی تعلق جو ہم کو عالم خارجی سے ہے۔ لیکن ایک قدم بھی علوم کی تحقیق میں نہیں اٹھا سکتے جب تک کہ ہم اپنے کان عوام الناس کی آواز کے لئے بند نہ کرلیں اور پرانے نظریہ کو نئے سے نہ بدلیں جس میں معروضی بالکل مختلف سمجھا گیا ہے اس تصور سے جس سے وہ ہم پر ظہور کرتا ہے۔ وجہ اس کی مختصراً حسب ذیل ہے۔

8- (1) جب ادراک میں توقفات واقع ہوتے ہیں اس حالت میں ہم ماہیت شے کی تصویر کیونکر بناتے ہیں؟ کیا آواز آتی ہے جب کوئی سنتا نہ ہو یا رنگ ہوا کرتا ہے جب کوئی دیکھتا نہ ہو؟ (الف) یہ بداہتہً صحیح نہیں ہے کہ جب اشیاء معروض ہمارے تصور کے نہ ہوں تو ان اشیاء

---

[3] یعنی دائماً ادراک ہوا کرتا ہے یہ امکان عارضی یا اتفاقی نہیں ہے 12۔

سے منسوب کیے جائیں وہ وصف جن کو ہم اس تصور کے ذریعہ سے جانتے ہیں۔ (ب) ہم جانتے ہیں کہ جولوگ پیدائشی اندھے ہیں وہ رنگ یا چیزوں کی چمک دمک سے جاہل ہیں اور جو بہرے ہیں وہ آواز کے اوصاف سے ناواقف ہیں۔ تاہم وہ اشیاء کا تصور کر سکتے ہیں یعنی معروضات سے واقف ہیں اور اگرچہ تصور بعض حسّی صفات سے معرا ہے جو کہ اس شے کی صفتیں ہیں جن پر اس کی حقیقت مبنی ہے مگر ضروری نہیں ہے کہ اس وجہ سے وہ کافی نہ ہو (یعنی شے کا تصور ناقص ہو) بہ نسبت صحیح وسالم شخص کے تصور کے۔ (ج) بالآخر محسوس وصف کسی شے کا اس کی ضروری خصوصیات سے شمار نہیں ہوتا (جیسا کہ گلیلی [1] نے مدتوں پہلے کہا تھا) یعنی وہ صفات جو اس کے تصور میں ضرور تا مضمر ہیں (دیکھو ف 7-4)۔

(2) کسی شے کے ارتسام [2] سے جو ہم کو اس شے سے حاصل ہوتا ہے موقوف ہونا بہت سے حالات پر جو ادراک پر اثر رکھتے ہیں یہ حالات ہم کو مجبور کرتے ہیں کہ ہم درمیان شے اور اس کے تصور کے ایک حد مقرر کر دیں۔ کیونکہ شے بذات خود ان حالات پر موقوف نہیں ہے۔ روشنی کے فرق سے چیز کچھ سے کچھ دکھائی دیتی ہے۔ اس کی چمک روشنی کی کمی اور زیادتی سے مختلف ہو جاتی ہے اور سر شام شفق میں شے کا رنگ بالکل غائب ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ مکان اور موقع کے بدلنے سے شے کی شکل میں اختلافات پیدا ہوتے ہیں۔ اور ناظر [3] اور منظور کے درمیان جو مسافت ہوتی ہے اس کی کمی زیادتی سے بھی شے بڑی چھوٹی دکھائی دیتی ہے۔ یہ سب ایسے اختلافات ہیں جن کو شے کی ذات سے کچھ تعلق نہیں ہے اور ہم اس کے ماننے پر مجبور ہیں کہ شے اور اس کے تصور میں اصلاً فرق ہوتا ہے وہ تصور وہ چیز ہے جو ہم کو اصل شے کی خبر دیتا ہے۔

(3) واقعہ محرک کی اقل [4] حد تحریک اور فرق کی حد دونوں کا نتیجہ ایک ہی ہے "محرک کی اقل حد" اس فقرہ سے تجربی نفسیات میں وہ حد محرک کی مراد ہے جس اقل مقدار سے تحریک محسوس ہو اور فرق کی اقل حد سے مراد ہے وہ کم سے کم مقدار محرکات فرق کی جس کا حس ہو سکے۔ ان کی مقدار اس طرح معلوم ہو سکتی ہے کہ ہم ایک محرک یا محرک کا فرق فرض کریں اور بتدریج بڑھاتے رہیں

---

[1] گلیلی کے بیان کا یہ مقصود تھا کہ محسوس صفات ذاتیات سے کسی شئے کے نہیں ہوتے 12ھ۔

[2] وہ اثر شئے کا جو حاسے پر پڑتا ہے اس کا ارتسام ہے مثلاً درخت کی تصویر جو آنکھ کے تل پر بنتی ہے وہ درخت کا ارتسام ہے 12ھ۔

[3] ناظر دیکھنے والا منظور جو چیز دیکھی جائے 12۔

[4] حد تحریک لائیمن limen جب محرک کے تموجات ایک حد خاص تک نہیں پہنچتے احساس نہیں ہو سکتا 12م۔

یہاں تک کہ کوئی مشاہدہ کرنے والا جو تجربے کے معروضی حالات سے واقف نہ ہو اسکو ملاحظہ کرے اور پہچان لے۔ اس طریقے میں یہ پہلے ہی مان لیا گیا ہے کہ ایسے محرکات اور محرکات کے فرق موجود ہیں جن کا ادراک ممکن نہیں ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ معروض یعنی شے ضروری ہے کہ تصور سے اختلاف رکھتی ہو۔

9- (4) بالآخر تعداد کثیر معروضی اسباب و آلات کی جس کی علم طبیعات نے اپنے موضوع بحث کی تحقیق کے لئے بتدریج تکمیل کی ہے اسی سے ظاہر ہوتا ہے کہ شے کے ادراک میں اور شے بذات خود میں بہت بڑا فرق ہے۔ خرد بین دور بین آلات پیمائش بالواسطہ و بلاواسطہ اوزان اور اعداد یہ سب ہمیشہ اسی بات پر زور دیتے ہیں کہ ہمارے ارتسامات اور ان کے متعلق جو اشیاء ہیں ان میں بڑا فرق ہے۔ لہٰذا عوام کی آواز کی خالص حقیقت گزر جاتی ہے اور اندرونی ضرورت علم طبیعات کی انتقادی حقیقت اس کی جگہ لے لیتی ہے۔ صفات حسیہ کی موضوعیت کے مسئلہ کی ابھی ابتدا ہے اگرچہ اس تحقیق کی سمت صحیح ہے۔ تجربے کے مواد کی مکانی اور زمانی خاصیت سے جو تصور پیدا ہوتا ہے اس میں اور اصل حقیقت میں فرق کرنا چاہئے (دیکھوف 5-2)۔

علمی حقیقت کے مذہب کی معمولی صورت میں دنیا ذروں سے بنی ہوئی سمجھی جاتی ہے جو چیزیں وزن رکھتی ہیں اور جو وزن نہیں رکھتیں دونوں پر مختلف قسم کی قوتیں حکمراں ہیں اور مکانی اور زمانی تغیرات کی تابع ہیں۔ اس مفہوم کے تمام اصلی نکات کو سر آئزک نیوٹن نے درست کر دیا تھا۔ لیکن اس کو بھی یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ عقلاً اس کی تکمیل ہو چکی اور اب اس بارے میں کچھ کہنا نہیں ہے ماہیت اشیا کی صرف یہی ایک توجیہ ممکن نہیں ہے۔ بلکہ

(1) مباحثہ درمیان میکانی (سکونی) اور وائنامیکی (حرکی) کے خیالات کے درمیان ابھی تک جاری ہے۔ سکونی ذروں کی یہ تعریف کرتا ہے 'مادی ممتد اجزا' اور اس کے حریف مقابل ان کو فورس قوت کے مرکز تجویز کرتے ہیں غیر ممتد نقطے جن کی طرف قوت کے اثرات کا اشارہ کیا جا سکتا ہے۔ (دیکھوف 5-7)

(2) یہ بھی طے نہیں ہوا کہ مکان میں جو مادہ بھرا ہے اس میں خلل یا فصل ہیں یا علی الاتصال بھرا ہوا ہے۔ ذرات ایک دوسرے سے جدا ہیں اور ایک دوسرے سے ان میں خلا ہے یا مادہ کے اجزا سرتاسر ملے ہوئے ہیں (ان میں فصل نہیں ہے) اور وہ اپنی جگہ سے ٹل سکتے ہیں اور دوسرے ان کی جگہ آ سکتے ہیں اور اجزا کے قرب و بعد سے ثقل [5] میں تغیرات ہوتے رہتے ہیں لیکن تفرق

5 یعنی جسم کے بعض اجزاء کثیف ہوتے ہیں اور بعض لطیف بغیر اس کے کہ اس میں تفرق اتصال ہو 12۔

اتصال ممکن نہیں ہے۔

10- (3) بالکل زمانہ حال کے قریب ہی کوششیں کی گئی ہیں کہ مادے اور جوہر کے تصور کو بالکل اڑا دیں اور اس کی جگہ (انرجی) توانائی یعنی اثر پیدا کرنے کی صلاحیت کو قائم کریں۔اس طریق سے کائنات کا منظر بدل جائے گا یہ منظر جواب ہے یعنی علمی حقیقت بالکل برطرف ہو جائے گی۔

(4) بالآخر مستند علما نے جو صناعتوں میں بلند پایہ رکھتے ہیں تسلیم کر لیا ہے کہ مادہ اور ذرات وغیرہ صرف اس لئے فرض کئے گئے ہیں کہ ذہن میں ایک تصویر [1] نقش ہو اور اس سے تعقل کو مدد ملے یہ گویا بطور نمونوں کے ہیں یا اشیاء کے نقشے ہیں اور یہ فرضی واسطے کے ہیں (دیکھوف - 8 16)۔وہ کہتے ہیں طبیعی علم کا یہ کام نہیں ہے کہ معروضی ماہیتوں کو ثابت کرے اس کا کام تو بالکل حقیر ہے یہ کہ فطرت کے وہ طریقے جن کا ادراک ممکن ہے ان کو واضح طور سے بیان کر دے۔اسی لئے وہ حقیقت کے مفہوم کا ذکر علمی مفاہیم میں پڑھنے ہی سے انکار کرتے ہیں۔جب ہم یہ کوشش کرتے ہیں کہ اجزاء صغیر کا ایک نقشہ ذہن میں لائیں مثلاً ذرات کا متحرک ہونا فضا میں یا دباؤ یا کھینچ تان یا دھکا دینا جو ذرات دوسرے ذروں کو دیتے ہیں یا دوسرے ان کو دیتے ہیں ہم مجبوراً ذرات کے مفاہیم سے اور ان کے باہمی تعلقات سے دور ہو جاتے ہیں۔یہ مفاہیم جو ہم کو صرف مکانی یا زمانی خصوصیات سے آگاہ کرتے ہیں اور شاید ان مفاہیم میں ایسے صفات کا مان لینا شامل ہے جن سے ہم ناواقف ہیں حقیقی صفات بذات خود تصور میں نہیں آسکتیں۔ان سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ صرف یہ تصور ہے کہ ان صفات کے معروضات (اشیاء) موجود ہیں اور چونکہ (ہم نے ملاحظہ کیا9 گزشتہ میں) خیال وجود کا مختلف انداز سے بیان ہو سکتا ہے اور یہ امکان ہے کہ سب اطوار مساوی ہیں پس اثباتی تعریف صناعتی حقیقت کی مسلم نہیں کہ صحیح ہے جب تک تفصیلی اور طولانی جانچ ہوشیاری سے نہ کی جائے یہ فرض فطرت کی مابعد الطبیعات کا ہے کہ معروضی حقیقت کی ماہیت سے ہم کو آگاہ کرے کہ کون سے تصورات عقلاً قابل تسلیم ہیں۔

ضرورت نہیں ہے کہ ہم یہاں انتقادی حقیقت کی دوسری صورتوں میں دخل دیں جو زیادہ مشکوک ہیں۔لیکن ہم عموماً یہ اضافہ کر سکتے ہیں کہ عام علمیاتی یعنی معقولی حیثیت سے یہ نظریہ قابل قدر ہے۔اور وہ یہ ہے کہ علمیات کا یہ منصب نہیں ہے کہ ایک ایسی حقیقت کے وجود کا فیصلہ کرے ادراک سے جس کی ضرورت ثابت ہے۔جب علمیات سے یہ دریافت ہو گیا کہ موضوعی اور معروضی خاصہ کیا ہے اور اس کے ساتھ ہی تجربے کے اصلی مواد کی خاصیت کا لحاظ رکھا گیا ہو

---

[1] ٹھیک اسی طرح جیسے علم ہندسہ میں اشکال سے کام لیتے ہیں 12۔

تو معقولات عامہ نے اپنا وہ کام پورا کر دیا جس کی ہم کو اس سے توقع ہو سکتی تھی۔ قائم کرنا ایک موجودہ حقیقت کا جو کہ ان تصورات کا جواب یا مقابل ہے یہ مابعد الطبیعت کی حکومت میں دخل دیتا ہے۔

11- جو ظاہریت (فنامنلزم) علمیات کو اس طرح محدود کرنے سے پیدا ہوتی ہے وہ ظاہریت کانٹ کی نہیں ہے۔ کانٹ کے علمیات میں یہ مان لیا گیا ہے اور یہ صحیح ہے کہ ہم اشیاء بانفسہا کی کسی صفت کو نہیں بیان کر سکتے بلکہ ہم یہ بھی نہیں جانتے کہ وہ موجود ہیں یا نہیں ہیں۔ تاہم یہ صاف صاف ظاہر ہے کہ ان کا وجود تسلیم کر لیا ہے اور ان کو ہمارے احساسات کی علت تجویز کیا ہے یا یہ کہ وہ مادی حیثیت آثار کی ہے۔ اس کے علاوہ یہ کہ کانٹ کو مفروضۂ موضوعیت اور اس کی فرع ضرورت ادراک کی صورتوں کی اور اس کے مقولات (قاطیغوریاس) اور معروضی تعین اور امکان ادراک کے مواد کا کانٹ کی رائے میں اس زمانے کے نظریہ کے موافق نہیں ہے۔ صرف عام حد یں کانٹ کی ظاہریت کی ہم قبول کر سکتے ہیں۔ ہم اتفاق کرتے ہیں اس امر سے کہ مشروط موضوعیت اور مشروط معروضیت کا خالص صورت میں فرق ہونا چاہئے اور واقعی تجربے میں ان کو آنا چاہئے اور ہم اس سے اتفاق کرتے ہیں کہ تجربہ سے بذات خود کا کماحقہ بیان نہیں ہو سکتا نہ موضوعی اعتبار سے نہ معروضی اعتبار سے۔ ونڈت اوی نیر لیس ماخ اور اکثر کا بعض امور میں سخت اختلاف رائے ہے۔ لیکن اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ کل تجربے ابتداء میں بلا امتیاز ہوتے ہیں لیکن تجربے سے دو مختلف پہلو یا اعتبار ظہور کرتے ہیں اور ضرورتاً دو موثر جز جدا جدا ہو جاتے ہیں ایک موضوعی دوسرا معروضی۔ اس قدر تجربے کا اصلی مواد (ونڈت کے نزدیک تصور کا معروض اور ہمارے تجربے کا اساس) چونکہ موقوف ہے ایک جاننے والے موضوع پر لہٰذا ہم موضوعیت کو مشروط یا صرف موضوعی یا نفسی کہتے ہیں۔ ہم کو حق نہیں ہے کہ تجربے کی اساس کو شعوری عمل کہیں۔ تصورات اور احساسات وغیرہ الا اس حد تک جس حد تک کہ وہ اس موضوعی سمت کو ظاہر کریں۔ بجائے دیگر وہ عنصر اسی اصل مواد میں تجربے کے جو کہ موقوف ہیں دوسرے معروضات یا اشیاء پر جو فضا میں واقع ہیں یہ معروضیت مشروط ہے۔ معروضی یا خارجی یہاں بھی ہم کو حق نہیں ہے کہ ہم تجربے کے اساس کو معروضات یا اشیاء کہیں بغیر کسی تخصیص کے الا اس حد تک جس حد تک ہم توجہ کو ان معروضی تعلقات پر احتجاج کے مبذول کریں۔

چونکہ حقیقی جدائی دو جانبوں 2 کی عملاً غیر ممکن ہے۔ طبیعی علم کو یہ ہر جزئی صورت میں دریافت کرتا ہے۔ ہر قسم کے بڑے مشکل طریقوں سے کہ فطرت میں کیا موجود ہے یعنی حقیقت معروضی کی کیا ہے۔ ہم عملاً مجبور ہیں کہ کسی خاص تجربے کی یہ تعریف کریں کہ وہ شعوری عمل ہے یا ایک

2 جانبوں یعنی موضوعی اور معروضی کی 12۔

معروض ہے۔(دیکھوف 5-8)

12- یہ دونوں اصطلاحیں موضوع اور معروض بھی تفصیل سے خالی نہیں ہیں مناسب ہوگا کہ اختصار کے ساتھ ان اصطلاحوں کے معانی بیان کئے جائیں۔تقابل انا اور عالم خارجی یعنی موضوع اور معروض کا پہلے اس امتیاز سے ہوتا ہے جو ہمارے جسم کو اور اجسام سے ہے (خصوصاً ہمارا جسم مشہود یعنی جیسا دیکھا جاتا ہے) جو فضا میں موجود ہیں۔ جو مفہوم اس طرح پیدا ہوا ہے یہ موضوعیت یا معروضیت کی ایک خاص صورت پر جاری ہوتا ہے۔اجزااوصاف وحالات یا فعلیتیں ہمارے جسم کی موضوعی بن جاتی ہیں اور اجزااوصاف حالات یا فعلیتیں دوسرے جسموں کی معروضی [3] بن جاتی ہیں۔'وصف' یا 'حالت' سے یہاں مراد ہے وہ کوئی چیز مانا یا زمانا جو معلق رکھتی ہو کسی جسم سے جو اس سے منسوب ہوں یا جو اس جسم سے صادر ہو یا اس کا اثر ہو۔یہ پچھلی تعریف بتدریج بہت اہمیت پیدا کرتی ہے حتیٰ کہ آخر کار کچھ موضوعیت کے لئے نہیں باقی رہ جاتا مثلاً اس کا تعلق احتیاج کا ہمارے جسم سے قائم نہیں رہتا یا اس کے طبیعی خواص سے ہم بے نیاز ہو جاتے ہیں۔

رفتہ رفتہ یہ تقابل (انا و غیر انا) ایک مختلف معنی پیدا کر لیتا ہے۔عقلاً کوئی وجہ نہیں ہے کہ خود ہمارا جسم جدا کر دیا جائے اور اجسام سے یا ایک جزئی مکانی صورت اس کی علیحدہ ہو دوسرے جسموں سے جو فضا میں موجود ہیں یا ہمارے جسم کو دوسرے اجسام کا مدمقابل تصور کریں جیسے ذات انا مقابل ہے خارجی عالم کے۔ ہمارے خاص جسم کو خود ہی تجربے کی ایک بنیاد سمجھنا چاہئے اور اس کو دونوں عنوانوں کے تحت میں لانا چاہئے موضوعی یا معروضی۔ پس جدید مفہوم موضوع کا متعلق ہے ایسے طریقے کے وجود سے جو مستقل موضوعیت رکھتے ہیں اور ان سے معروضیت کو تعلق نہیں ہے۔حسیات افعال ارادی تصورات خیالی تصویریں ہیں یہ تمام حالتیں یہ خصوصیت رکھتی ہیں کہ ان میں معروضی پہلو بالکل نہیں ہے معروض کے سابق کے مفہوم سے۔لہٰذا یہ لب لباب موضوع کے جدید مفہوم کا ہے اور موضوعیت تجربے کے مواد کی اب یہ معنی رکھتی ہے کہ وہ منسوب ہو موضوعی مواد کے کسی محل سے وہ مواد جس کو صرف موضوع سے تعلق ہے۔

13- معروضیت کے بھی اب یہ معنی ہوں گے کہ وہ خاص تعلق ہے مواد کے اجزا کا ایک دوسرے کے ساتھ نہ کہ وہ معین تعلق موضوعات یا اشیاء سے نہیں ہے جن کی کوئی قسم ان میں سے قائم ہو کے اور اقسام سے جدا ہو جائے۔وہ تعلق جو کہ درمیان موضوعی اجزا کے ہے اس کو ہم تلازم

---

[3] مقصود یہ ہے کہ جو کچھ ہم پر گزرتا ہے یا ہم سے ہوتا ہے وہ موضوعی اور دوسرے اجسام پر جو گزرتا ہے یا ان سے سرزد ہوتا ہے وہ معروضی ہے 12ھ۔

کہتے ہیں اور وہ تعلق جو معروضی اجزا میں ہے اس کو میکانی اتصال کہتے ہیں اپنے آخری اور نہایت انتزاعی صورت میں مفہوم موضوعیت کا یہ معنی رکھے گا فہم مواد کا اس حیثیت سے کہ وہ ایک رکن میکانی اتصال کا ہے۔ جدید تصور موضوعی احتیاط کا نفسی اس مسئلہ کی تعریف میں کوئی فرق نہیں ڈالتا (دیکھو ف 8-5)۔ کیونکہ رکنیت تلازمی ارتباط میں ٹھیک ٹھیک یکساں ہے جہاں تک اس کو مواد سے تعلق ہے مع اس احتیاج کے جو اس مواد کو تجربے کرنے والے کے بدن سے ہے۔ صورت کے اعتبار سے جدید تصور میں خلل واقع ہوتا ہے اس سے کوئی درست آلہ یا اسلوب صناعت کے محقق کو نہیں ملتا۔ لہٰذا علمی اغراض سے مناسب ہے کہ قدیم تعریف موضوع کی برقرار رکھی جائے اگر چہ وہ معقولی اعتبار سے کچھ ایسی ٹھیک نہیں ہے لیکن اس کا مواد جدید کے ساتھ یکساں ہے۔

مآخذ

E. Von Hartmam, Des Grund problem der Erkenntniss theorie 1889. H. Schwarz, Da: Wahrnehungs, problem 1892. E. Konig Uber die Retzten Fragen de Erkenntniss theorie und einen gegensatz des transcend entalen Jdealism un dRealismus, In the Zeitschrift fur Philosophie und phllosohisch Kritik. Vols. 103, 104.

عموماً معقولی فرقوں کے بیانات کے لئے وہ تصانیف ملاحظہ ہوں جن کا تذکرہ ف 5 کے تحت میں مندرج ہے۔

حاشیہ : شاپنہار ہی کے عہد سے لفظ تصوریت کے غلط استعمال کی شکایت ہو رہی ہے۔ عام گفتگو میں یہ لفظ تعظیماً کسی ایسی کوشش کے لئے استعمال ہوتا ہے جو عام اوسط درجہ کے روزمرہ سے بالاتر ہمواری پر ہو۔ فلسفیانہ اصطلاحات میں ہم مابعد الطبیعی معقولی اخلاقی اور جمالی تصوریت سنا کرتے ہیں۔ او ولمین کی کتاب Geschichte des Idealismus (2 Vol. 1894-96) میں بظاہر یہ مراد ہے کہ تصوریت اس جامعیت کے مفہوم سے مستعمل ہو۔

جی۔ ڈبلیو۔ ایف ہیگل کا نظام اکثر مطلق تصوریت کہا جاتا ہے۔ ہربرٹ کا فلسفہ حقیقی کہا جاتا ہے کیونکہ مابعد الطبیعت میں وہ آخری عناصر کو وجود کے 'حقیقی' سے نامزد کرتا ہے۔ مافوق الفطرت حقیقت ای ون ہارٹمان کا یہ بیان ہے کہ اشیاء بانفسہا ادراک کی صورتوں مکان اور زمان کے تحت میں آتی ہیں جو کہ معقولات ہیں اور یہ مابعد الطبیعی تعین کیلئے راستہ کو صاف کرتا ہے۔

اخلاقی فرقے

اخلاق کے مبداء کے بارے میں نظریات

حکمی نوامیس اور خودساختہ نوامیس کے نظام اخلاق

1- غیرناموسی 2 نظریہ اخلاق کا یہ منشا ہے کہ شخصی تکلیف 3 اخلاق خارجی احکام پر منحصر ہے خواہ وہ احکام بطور ضوابط کے ہوں یا قوانین ہوں۔ مقنن یا خدائے تعالیٰ ہے (یا کلیسیا) یا سلطنت۔ یہ کبھی صاف نہیں ہوا کہ غیرنوامیسی فرقہ ذاتی واقعات تاریخی کے بیانات اور اخلاقی مفروضات کے مابین خط فاصل کہاں کھینچتا ہے لہذا قارئین کی جانب سے یہ سوال پیش ہوسکتا ہے کہ آیا وہ مصنفین جن کے اقوال سنداً پیش کئے جاتے ہیں جو مذہب اخلاقی کے نمائندے ہیں وہ جزئی اخلاق فعل جس کا صدور شخص واحد سے ہو۔ اُس کا ماخذ کس کو قرار دیتے ہیں آیا سلطنت حاکم ہے یا کلیسیا۔ سقراط دو مختلف ماخذ اخلاق کے بیان کرتا تھا۔ نوشتۂ قانون انسان کا اور نانوشتۂ قانون خدائے تعالیٰ کا (دیکھوف 9-2) الٰہیات سے جو اخلاق ہے۔ اس کا میلان غیر ذاتی ناموس کی جانب ہے (مثلاً وحی والہام یا سلطنت وغیرہ) اس کا سراغ خدائے تعالیٰ کی مشیت اور وحی والہام سے ملتا ہے۔ اس نظریہ کی صحیح تر صورت میں یہ مانا گیا ہے کہ کوئی چیز اچھی اور حق محض اس لئے ہوتی ہے کہ وہ خدا کی مرضی کے مطابق ہے اور اگر خدا کی مشیت اس کے خلاف ہو تو اخلاق کی صورت میں یہ مانا گیا ہے کہ انسان کی عقل حسن وقبح اور حق وباطل کے دریافت کرنے کی

---

1 نوامیس ناموس کی جمع ہے شریعت قانون قاعدہ 12ھ۔

2 اخلاق کے دو ماخذ ہیں ایک خود ذات انسان یعنی انسان اپنی ذکاوت اور جودت عقل سے اخلاقی ادراک (کنشنس) کی ہدایت سے قوانین مرتب کرے۔ اس کو اصطلاحاً خودناموسی اخلاق کہنا مناسب ہے اور دوسرے وحی والہام یا علمائے ملت کی جانب سے جو قانون نافذ ہو اس کو غیرذاتی ناموس کہنا چاہئے 12ھ۔

3 تکلیف ڈیوٹی فرض جس کے بجالانے پر انسان پر مجبور ہو اور اگر نہ بجالائے تو سزا پائے 12ھ۔

صلاحیت رکھتی ہے۔ اور یہ خوش ہونے کا مقام ہے کہ اغراض انسانی علم کے خدائے تعالیٰ کی مسیت سے موافقت رکھتے ہیں۔ تمدنی غیر ذاتی ناموس کی جانب پہلا مصنف جس کا نام لینا چاہئے وہ ہابس ہے (دیکھوف 9-7) وہ مطلق اختیار سلطنت کا ہر صیغہ میں تسلیم کرتا ہے لہٰذا وہ سلطنت کو یہ حق دیتا ہے کہ وہ ماہیت اور سمت انسانی افعال کی معین کرے۔ وہ کہتا ہے کہ صحت فطری اخلاقی قانون کی اور احکام الٰہی کی بھی مسلم ہے لیکن دونوں ایک ہی طرح سے موقوف ہیں شخصی ترجمانی پر لیکن ان کو ایسی کلی صحت اور قوت نہیں حاصل ہوسکتی جو سلطنت کے قانون کو حاصل ہے۔ جے۔ ایچ کرخمان J.H. Kirchmann(1884) نے زمانۂ موجودہ میں ایسی ہی رائے اختیار کی ہے۔

2- یہ مفروضہ کہ ماخذ اخلاقی تکلیف کا معاشرت یا تمدن یا مذاہب یعنی کلیسا کی منظوری میں تلاش کرنا چاہئے۔ یہ بیان تاریخی تحقیقات کے جملہ اغراض کے لئے کار آمد ہے۔ لیکن جو لوگ قانون کا ماخذ غیر ذات انسان (الہام ووحی یا سلطنت) کو قرار دیتے ہیں وہ تاریخی تحقیقات میں مصروف نہیں ہیں (ان کا نکتۂ نظر اخلاقی ماہیت کی تلاش ہے)۔ اصلی فرق خود ناموسی اور غیر ذات ناموسی میں یہ ہے کہ خود ناموسی فرقے کے نزدیک ماخذ اور منظوری (قبولیت یا نفاذ) شخص واحد کی جانب سے اس کے طبع زاد خیالات اور ذاتی تحریکات پر موقوف ہے وہ دوسروں کی امداد سے بے نیاز ہے۔ غیر ذاتی ناموس کے جابرانہ احکام جن کی حقیقت اطاعت اور انقیاد سے ماخوذ ہے نہ یہ کہ حاکم کا حق حکمرانی آزادانہ طور سے مسلم ہو چکا ہے اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس قسم کی غیر ذاتی ناموسیت کی حقیقت اکثر عمل میں کھلتی ہے۔ جو شخص جرم سے اس لئے اجتناب کرتا ہے کہ وہ ممنوع ہے اور سلطنت کی جانب سے مجرم کو سزا دی جائے گی۔ اس کو براہ مستقیم اخلاقی وجوب کا حس نہیں ہوتا کہ وہ جرم کے ارتکاب سے پرہیز کرے اور جو شخص یہ کوشش کرتا ہے کہ اپنی زندگی کو اخلاقی معیار کے مطابق بنائے تاکہ خدا اس سے راضی ہو یا کلیسا کے احکام کی تعمیل ہو وہ بھی مثل اس مجرم کے ہے جو اپنے ارادے کو ایک خارجی حکومت کے تابع کر دیتا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ہماری اخلاقی تصدیق (ہمارا ایمان) خود ناموسی [1] (یعنی عقلی اخلاق) کے موافق فیصلہ کرتا ہے۔ پہلی بات جو اخلاقی فعل میں مطلوب ہے وہ یہ ہے کہ اندرونی آزادی ہمارے فعل کا ماخذ ہو نہ یہ کہ اپنے سوا کسی اور حاکم کا فرمان۔

لہٰذا ہم کمال تعین کے ساتھ قانونی نفاذ یا شائستگی کے ضابطۂ معاشرتی میل جول میں یعنی

---

[1] واضح ہو کہ اس مقام پر مصنف کی تقریر ہمارے مذہب کے خلاف ہے ہم عقلاً خدا کے حکم کو بہترین حکم تصور کرتے ہیں۔ اپنے حق میں اور کل عالم کے حق میں 12ھ۔

آداب مجلس وغیرہ ایک طرف اور اخلاقی فرض (وجوب) دوسری جانب ان میں فرق کرتے ہیں فرض اور شائستگی ممکن ہے کہ بالکل ایک ہی انداز کے کردار پر آمادہ کریں مگر اُن میں جو فرق ہے اُس میں ذرا سی بھی کمی نہیں ہوسکتی پس اخلاق میں خود ناموسی طبیعی نکتۂ نظر ہے۔ اور یہ فوراً سمجھ میں آ سکتا ہے کہ چند مصنفین کے سوا جن کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ (اور اُن میں سے بھی سب کے سب کلیتہً غیر ناموسی طریقے میں (استوار نہیں ہیں) کل اخلاقی نظام قدیم اور جدید عہد کا خود ناموسی انداز کا ہے۔ ضروری نہیں ہے کہ کوئی خاص فہرست ایسے مصنفین کی یہاں درج کی جائے۔

عقلیت اور تجربیت

3- ہم نے دو مقابل کے مطمح منظر مبداء علم کے بارے میں دریافت کئے ہیں (ف24) عقلیت (جس میں اولیات سے بحث کرتے ہیں) اور تجربیت۔اس معقولی فرق کے موازنے میں متضاد رائیں عقلیت یا جس طرح سے مشہور ہے فطرتی یا بصیریت اور تجربیت موجود ہیں اور اس (اخیر رائے کی خاص صورت ارتقائیت کہی جاتی ہے اگر ہم چاہیں تو یہ کر سکتے ہیں کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ ضمیر ایمان یعنی کانشنس کا مقصد کیا ہے؟ ضمیر سے مراد وہ اخلاقی حکم کا مرکز ہے جو ہماری ذات میں موجود ہے۔ یہ اخلاقی حکم ضمیر کی طرف سے ہمارے اعمال وافعال پر جاری ہو یا اور لوگوں کے افعال پر۔ عقلیت (یا اولیت[1]) کے قائل ضمیر کو ایک اصلی پیدائش فعلیت سمجھتے ہیں جس کا علم ہم کو بصیرت سے حاصل ہوسکتا ہے۔اہل تجربیت کی یہ رائے ہے کہ ضمیر تجربہ سے پیدا ہوئی ہے یا یہ کہ بتدریج اس کی تکمیل ہوئی ہے لہٰذا اخلاق میں اور علم العلم (مبحث علم) میں بھی یہ مسئلہ مبدائیت نفس کا یا نفسیات کی تاریخ کا Peychogenais وہ ہے جس کا مختلف فرقوں کی جنگ میں سب سے آگے قیام ہوتا ہے۔اولیاتی یہ بھی مانتے ہیں کہ تکلیفی قوت اخلاقی ناموسوں کی اور کلی تصدیق اخلاقی احکام کی ہم کو مجبور کرتی ہے کہ ہم اُن کو ایک پیدائشی ملک یا کم از کم ایک ضروری تکمیل عقل عملی کی سمجھیں (دیکھو ف 9-8) لہٰذا فطریت اخلاق میں عقلیت کے ساتھ ساتھ علم العلم میں چلتا ہے۔ دی کارٹس لائبنیز اور لائبنیز کا یہ فرقہ سب اولیاتی تھے۔کانٹ نے بھی اولیت اور عقلیت کو ملا دیا اخلاقی قانون مع اپنی حکمی صورت کے ایک بخشا گیا واقعہ ہے۔ اس کو ہم اسی طرح سمجھ سکتے ہیں جب اُس کی اولیاتی خصوصیت کو تسلیم کرلیں۔ضمیر ایک تفاعل ہے جس سے حکم کا مقابلہ اخلاقی قانون سے کیا جاتا ہے اس طرح کہ ضمیر کو ہم اخلاقی قانون کا وکیل نوع انسان کے' تجربی شعور میں کہہ سکتے ہیں۔ اس حیثیت سے اس کا فرض ہے کہ نہ صرف انسانی افعال کو

---

[1] اولیت سے مراد ہے ایسے تصدیقات پر استدلال کو جاری کرنا جو بدیہی ہو اور اکثر علماء کا یہ خیال ہے کہ یہ تصدیقات ذہن میں دویعت رکھے گئے ہیں مثلاً اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین دونوں ناممکن ہیں یا کل جز سے بڑا ہے وغیرہ 12ھ۔

جانچے بلکہ بذریعہ تنبیہ اور نصیحت کے ہماری پسند اور انتخاب پر بھی اثر کرے۔ بصیریت کا انداز اولیت کا انگریزی اخلاق میں بہت نمایاں ہے۔ اہل بصیرت اخلاقی تصورات یا احکام کو اسی ہمواری پر جگہ دیتے ہیں جس ہمواری پر ریاضی کے علوم متعارفہ یا قوانین فطرت ہیں۔ اہل ریاضی اور اہل طبیعات صاف صاف کہتے ہیں کہ ہمارے اصول اولیہ کو نہ ثبوت کی ضرورت ہے نہ قابل ثبوت ہیں۔ صاحب اخلاق اسی طرح برہان سے انکار کرتے ہیں نہ اخلاقی قوانین کی بصیرت دلیل سے عام فہم ہوسکتی ہے نہ جمہور کی قبولیت کے لائق بنائی جاسکتی ہے ان کی بداہت میں اس سے کوئی بڑا فرق نہیں آسکتا کہ اس کے بعض ماننے والے نفسیات سے قابل اطمینان توجیہہ داخلاق کے بالتخصیص پیدائشی ہونے پر پیش کریں اور تشریح کی یہ صورت اختیار کی جائے کہ معاشرت سے اخلاقی قوانین کا شعور ممکن ہے لیکن کوئی فرد انسان اگر تنہا ہو تو اس کی طینت میں بالقوہ موجود ہے۔ آر کدورتھ **R. Cudworth** وآر کمبر لینڈ **R.Cumberland** اس کلارک **S. Clarke** خاص نمائندے نے بصیرتی کے انگلستان کے فلسفہ میں ہیں۔

کانٹ کے تابعین سے فکٹی شلیر ماخر **Fichte Shleiermacher** اور کسی حد تک شاپنہار **Schopenbnen** بھی اسی فرقۂ اولیاتی میں داخل ہیں۔ ہر برٹ کے احکام ذوق دیکھو (ف 90-9) بھی اولیاتی کہی جاسکتی ہے کیونکہ عملی تصورات جو اخلاقی ناموسوں **Lotze** سے ظاہر ہوتے ہیں وہ ازلی اور ناقابل تغیر سمجھے جاتے ہیں۔ آخر میں لوٹز کو بھی اس طرز خیال کے نمائندوں میں شمار کرنا چاہئے وہ بالکل تصریح کے ساتھ ضمیر کے اولیات سے ہونے کو ایک متقن نفسی کی حیثیت سے مانتا ہے اور اسی طرح تصریح کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ تجربیت اس کا فیصلہ نہیں کرسکتی کہ اخلاقی احکام کیوں (تکلیفی) حکمی حیثیت رکھتے ہیں۔

5- تجربیت خصوصاً ایک خاص صورت ارتقائیت کی ہے فلسفیانہ اخلاق یہ صورت آج بھی سب پر غالب ہے۔ لوک نے اخلاق کی بصیریت کے خلاف معرکہ آرائی کی ہے جس طرح علمیات (دیکھو ف 5-3) میں اولیت کے خلاف ایسا ہی کیا ہے۔ اس کی حجت پیدائشی ضوابط یا تصورات کے عدم ثبوت میں اس واقعہ پر مبنی ہے کہ احکام اخلاقی مسلمہ جمہور موجود نہیں ہیں۔ ہم یکساں اخلاقی تصورات ناشائستہ قوموں کے مجرموں وغیرہ میں نہیں پاتے جیسے مہذب اقوام میں یا اُن اشخاص میں پائے جاتے ہیں جو سلطنت اور معاشرت کے قواعد کی پابندی کرتے ہیں۔ دوسرے پیدائشی اخلاقی اصول کے نظریہ سے فی الواقع ان کی خلاف ورزی کا اکثریہ وقوع منافات رکھتا ہے۔ کیونکہ اس کے ارشادات پر توجہ نہیں کی جاتی اور جب ہمارے افعال اخلاق قواعد کے

مطابق واقع ہوتے ہیں تو خارجی حکمرانی کے اقتضا سے ان پر دلیل لائی جاسکتی ہے۔ بالآخر اس میں کوئی شک نہیں کہ حکومت کے اخلاقی احکام کے لئے ثبوت کی ضرورت ہے تاکہ ان کی کلی صحت دُرست ٹھہرے۔ حالانکہ پیدائشی تصدیقات نہ برہان کے محتاج ہیں نہ ان پر برہان جاری ہوسکتی ہے۔ پیدائشی میلان جس کا لوک نے انکار نہیں کیا وہ قابلیت لذت والم کی ہے۔ مگر مذہبی تمدنی اور معاشرتی منظوریاں میلان لذت والم کی شریک ہو کے ہمارے اخلاقی تصورات کو بناتی ہیں۔ اس تجربیت کو اور خصوصاً اس کے منفی پہلو کا ماویٔپس کی جانب سے بڑی خوشی کے ساتھ خیر مقدم ہوا۔ ہلوسیس Helvetius اور ہول باخ Holbach اخلاقی تصورات کے پیدائشی ہونے کے انکار میں لوک سے بھی آگے بڑھ گئے۔ تاہم غیر ممکن تھا کہ قابل اطمینان اخلاقی نظریہ تجربیت کے خطوط (مسلمات) پر مرتبہ کیا جائے جب تک اخلاقی ارتقاء کا بارفرد انسان کی حیات کے عہد پر نہ ڈالا جائے۔ کیونکہ افراد کی جماعت میں صاف صاف شہادت معاشرتی اخلاقی ترقی کی موجود ہے۔ اس کی توضیح نہیں ہوسکتی جب تک ہم یہ تصور کریں کہ ہر فرد اپنے لئے نئے قانون از سر نو ایجاد کرے اور پیدائشی میلان کے فرق سے انکار کرے۔

6- شیلنگ اور ہیگل نے اخلاق کے مصنفین میں سب سے پہلے ارتقائی رجحانات کو کما حقہ ثابت کردیا ہے لیکن اُن کی رائے اخلاقی ناموسوں کی تاریخی تکمیل کے مادے میں منطقی ہے نہ اخلاقی لہٰذا وہ خاص اجزائے موثرہ کی تحقیق کے درپے نہیں ہوئے وہ اجزاء جو اخلاقی معیار کی تبدیلی میں کام کرتے رہے ہیں بلکہ انہوں نے اس پر قناعت کی کہ جزئی اخلاقی ظہور کو جو واقعی اخلاقی زندگی میں گزرتے ہیں ان کو منطقی قانون کے تحت میں لائیں۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ راہ اخلاقی تصورات کے 'کس طرح' اور 'کیوں' کے سمجھنے کی منزل تک نہیں پہنچا سکتی۔ بڑی ترقی جو ڈارون نے عضوی زندگی کی تکمیل کے اگلے نظریات پر کی۔ اس میں شامل تھا تفصیلی بیان تمام تجربی اجزا کا جس سے ہم کو یہ معلوم ہوسکتا ہے کہ انواع کیونکر پیدا ہوئے اور ان میں انقلاب کس طرح واقع ہوا۔ ڈارون نے یہی طریقہ توضیح کا مبدائیت ضمیر کے مسئلہ پر بھی جاری کیا (دیکھو تولید انسان مصنفہ ڈارون)۔ ضمیر کی پیدائش میں تین جز شامل ہیں۔ (1) معاشرتی جبلت جو حیوانات میں اور انسان میں بھی پیدائشی ہے (2) وہ قوت جو میزان تکمیل میں حیوان کے صعود کرنے کی وہ بتدریج بڑھتی گئی ہے حتیٰ کہ انسان اس قوت سے موجودہ کو گزشتہ کے ساتھ مقابلہ کر کے تجربے کیلئے ذخیرہ کرتا رہا تاکہ اسے کام میں لائے (3) عام جز عادت جو تمام عضوی فعلیتوں کو منتظم کرتی ہے اور میلانات کو درست کرتی ہے اس پر انتخاب فطری اور وہ اثر جو ہمارے بنی نوع کے پسند اور ناپسند

کا ہماری حیات اور کردار پر ہوتا ہے اضافہ کرنا چاہئے۔ انتخاب فطری کے عمل سے مثلاً جس نسل میں خودداری اعلیٰ درجہ کی تکمیل پر پہنچ گئی ہے یا معاشرتی تحریکات کا مفہوم بدل گیا ہے وہ جہد للبقا میں زیادہ فائدہ حاصل کرتے ہیں۔ بہ نسبت ان لوگوں کے جو اس اعتبار سے پیچھے رہ گئے ہیں۔

7- فلسفیانہ نقطۂ نظر سے اسپنسر نے کوشش کی کہ ارتقاء کے عقیدہ کو مسائل اخلاق پر جاری کریں۔ کل افعال میں اس اعتبار سے فعلتیں شامل ہیں جن کی مناسب اغراض ہیں اور وہ کام جو غرض خاص کیلئے زیادہ مناسب ہے وہ فعل کامل ہے طبیعی اغراض ارادی فعلیت کے یا حفظ اور ترقی شخص ہے یا حفظ اور ترقی نسل یا ترقی معاشرت کی حالت کی جس میں شخص کی زندگی کے امکانات ہیں کہ وہ شخص زندہ رہ سکے اور ایسے کام کرے جو اور اشخاص کے مقاصد اور اغراض کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مناسبت رکھیں۔ اس کے مطابق اسپنسر نے کردار کے یہ مدارج قائم کئے ہیں حفاظت شخص کے لئے اور حفاظت نوع اور جو افعال عموماً مفید ہوں یعنی تیسرے درجے کے وہ اخلاق کیلئے موضوع ہیں۔ علم اخلاق کا یہ کام ہے کہ زندگی کے قوانین کو وجود کے عام شرائط سے استخراج کرے کہ بعض اطوار کردار کے کیوں مضر ہیں اور بعض دوسرے کیوں مفید ہیں۔ نیک کام اپنے وسیع مفہوم سے وہ کام ہے جس سے کوئی خاص غرض پوری ہو اور اخیری قابل شعور غرض تمام زندہ فعلیت کی وہ ہے جس سے خوشی پیدا ہو یا برقرار رہے یا دوسرے سے بچ سکے یا درد دور ہو۔ یہ سچ ہے کہ اکثر اخلاقی نظام یا اخلاقی احکام ہیں جن میں خوشی پر زیادہ اصرار نہیں کیا گیا ہے لیکن اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ ان نظامات کے ماننے والے لذت (خوشی) کی جگہ حقیقی اور اخیری انجام کو کردار کے رکھتے ہیں بعض ایسے نظامات ہیں جن میں صحت (صدق) اور مفہوم کو بطور ایسے واسطہ کے قرار دیا ہے جس سے لذت حاصل ہو۔ سب سے کامل کردار اچھی کردار ہے لہٰذا وہ مثالی (فرد کامل) انجام فعل کا ہے اور وہ ایک طبیعی شکل انسانی ارتقاء کی سمجھی گئی ہے وہ وہی کردار ہے جو کہ معیار کامل کردار کا ہے اخلاقی نکتۂ نظر سے۔

8- ونڈت نے ایک نئے طرز سے ارتقاء کو اخلاق میں جاری کیا ہے وہ اخلاقی احکام یا اغراض کی تبدیلی کی وجہ قانون ماورای غرض میں پاتا ہے وہ قانون یہ ہے کہ ہر فعل ارادی کا رجحان یہ ہوتا ہے کہ وہ مجوزہ انجام سے تجاوز کر جائے اس طرح سے نااندشیدہ اثرات پیدا ہوتے ہیں جو اس کام آتے ہیں کہ جدید تصورات اغراض کے ماخذ ہوں۔ یہ تصور بہت ہی مفید ہو۔ اخلاقی تحقیقات میں اس سے ہم یہ سمجھ سکے کہ کسی فعل ارادی کی ابتدائی اور اصلی غرض سے غرض حاصل شدہ کے ساتھ جو کسی خاص میقات تکمیل کے بعد کسی اور مقصد کے لئے مفید ہوا۔ مثلاً ہم یہ دیکھتے

ہیں کہ ایک فعل جو محض ذاتی اور شخصی غرض پورا کرنے کو اختیار کیا گیا تھا وہ رفتہ رفتہ نفع غیر بلکہ نفع کل کیلئے ہوگیا۔ وںڈت نے اخلاقی تصورات کی تکمیل میں تین منزلوں میں فرق کیا ہے (1) یہ وہ منزل ہے جس میں زندگی کی اخلاقی حیثیت اور دوسری حیثیتوں میں تفریق نہیں ہوئی ہے (2) دوسری منزل وہ ہے جس میں مذہب اور معاشرت کے اثر سے اخلاقی تصورات کے حدود کی کماحقہ شناخت ہو جاتی ہے۔ (3) یہ ایسی منزل ہے جس میں اخلاقی مفاہیم کی وحدت اور ترتیب کا علم حاصل ہوتا ہے۔ جب فلسفہ میں زیادہ قوت پیدا ہو جاتی ہے اور مذہب کی حکمی صورت زائل ہو جاتی ہے یہ وہ حالت ہے جس میں انسانی اخلاق کا مفہوم کسی خاص نسل کی خصوصیات اور رسم ورواج سے تجاوز کر جاتا ہے۔ بالآخر ضمیر کانشنس کا ظہور ہوتا ہے۔ وںڈت کہتا ہے کہ اس حالت میں ایسے دوائی کا غلبہ ہوتا ہے جو آمر ہوتے (حکم کرتے ہیں کہ یہ کام کرو اور یہ نہ کرو) ہیں جن کی تکمیل کے لئے اکثر اجزا نے کام کیا ہے۔ خارجی اور داخلی ممانعت (یا روک) سے اخلاقی مثالیہ زندگی کا استوار ہو جاتا ہے۔ جزو آخر تیسری منزل کی ابتدا میں کام کرتا ہے یہ منزل وہ ہے جس میں اخلاق کا شعور کماحقہ ہوتا ہے جب کہ سب جداگانہ اخلاقی فعلیتیں ایک بنیادی اصل کی تابع ہوتی ہیں اور یہی بنیادی اصلی سب کے تعین کا باعث ہوتی ہے۔

9- یہ مثالیں ارتقائی اخلاق کی اس کے اسلوب کی عام ماہیت پر دلالت کرنے کے لئے کافی ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ علم اخلاق کے مطلوبات ارتقائیت سے بہتر طور پر پورے ہوتے ہیں بہ نسبت مذہب بصیرت کے اخلاقی احکام کی مبدائیت کا مسئلہ پیدائشی ضمیر کے مان لینے سے حل نہیں ہوسکتا۔ اول تو واقعی اخلاقی قدر شناسی جو تاریخ میں پائی گئی ہے۔ اس میں جو فرق ہیں ان کی توجیہ نہیں ہوئی۔ وہ فرق جو کسی قوم کی حیات میں اور اس قوم کے اشخاص کے کردار میں ہوتے ہیں۔ دوسرے اس کی کوشش نہیں ہوئی کہ موجودہ اخلاقی تصورات سے ان کے حالات کا پتہ لگایا جائے۔ اور ارتقائیت پر وہ اعتراضات وارد نہیں ہو سکتے جو قدیم صورت کی تجربیت پر ہوتے ہیں۔ اسی حالت میں ہم مجبور ہیں کہ اس موقع پر یہ سوال کریں جیسا سوال ہم نے ایسے ہی موقع پر مبحث علم یعنی علمیات میں کیا تھا (دیکھو ف 24-2) کہ آیا اخلاق درحقیقت کوئی ضروری غرض تاریخی اور نفسیاتی تحقیقات سے اخلاقی احکام کی مبدائیت کے تعلق رکھتا ہے یا نہیں۔ قانونی ممارست ارادے اور فعل کے فن کو اس سے کوئی فائدہ نہیں ہوسکتا۔ ناموسوں کی صحت کے لئے یا ناموسوں کی ترتیب اور احکام کے لئے اس کے ثبوت سے کہ تدریجی تکمیل مختلف شرائط اور اثرات کے تحت میں ہوئی ہے، ہم کو یہ امید نہیں ہوسکتی کہ اخلاق کو کوئی فائدہ براہ راست پہنچے گا اس توجیہ

سے کہ اخلاقی تصورات صد ہا سال میں پیدا ہوئے تھے جیسے منطق کو کوئی نفع اس سے نہیں پہنچ سکتا۔ اس طرح کہ اس کے مسائل نفسیات کی تاریخ سے تکمیل تصورات اور تصدیقات اور اسلوب کے بیان کئے جائیں۔ اسپنسر کا مفہوم کسی فعل کے انجام کا کہ وہ ایک طبیعی شکل انسانی ارتقا کی ہے یہ مفہوم یقیناً خالص نظری غور وفکر سے تاریخی سلسلے کے نہیں نکلا ہے۔ بلکہ یہ مفہوم اس طرح پیدا ہوا ہے کہ اخلاقی حکم عمل میں لایا گیا جبکہ بعض فعلتیں یا اغراض بہ نسبت دوسرے اغراض کے زیادہ بیش بہا پائے گئے۔ ارتقائیت ایک نظریہ ہے یعنی قانون نہیں ہے اس سے ہم کو جزئی واقعات کی توضیح معلوم ہوتی ہے نہ کہ احکام اور ضوابط جن سے ہم اپنے افعال کو منتظم کرسکیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بصیریت اور تجربیت میں خود تضاد ہے وہ اخلاق کے لئے کوئی اصلی مفہوم نہیں رکھتا۔ یہ ایسے نظریات پر جاری ہوسکتا ہے جو نفسیات اور معاشرے کے مسائل کے عمل درآمد میں شکل پذیر ہوئے ہیں۔

مآخذ

F. Brentano, Vom Urspung sittlicher Ekenntniss 1889.

C. M. Williams, A Review of the system of Ethicks founded ont eh Theory of Evolution 1893.

F. Elsenhans, Wesen and Entstehung des Gewissens 189.

اخلاقی انعکاسی (تامل) اور اخلاقی حسی

1- یہ سوال کہ آیا دواعی اخلاقی ارادے اور فعل کے جس حیثیت سے کہ وہ تجربے میں آتے ہیں صورت حسیات کی اختیار کرتے ہیں یا انعکاس یعنی غور و تامل کی۔ کسی قسم کے عقلی غور و فکر کے دو مختلف مفہوم ہو سکتے ہیں یا تو زور دیا جائے دواعی کی نفسیاتی ماہیت پر۔ وہ دواعی جو کسی فعل ارادی کے باعث ہوں اور جواب اس سوال کا تلاش کیا جائے نفسیاتی طریقوں سے جن کا محل نفسیاتی (عالم) کرہ ہو۔ یا غرض اس فعل کی دواعی کے اخلاقی اوصاف پر منحصر ہو۔ جن کی تقسیم اور قدر و قیمت کے لئے کسی طرح نفسیات کا لحاظ نہ کیا جائے۔ علم اخلاق کی تصانیف میں ان دونوں پر نظر کرنے کے طریقوں میں صاف صاف فرق نہیں کیا گیا ہے لہٰذا مختلف ممکنہ نظریات کے طرفداروں کا نام لینا دشوار ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور دشواری بھی ہے۔ داعیہ کے معنی باب میں بھی جمہور کا اتفاق نہیں ہوا ہے اور یہ کہ داعیہ کو انجام یا غایت سے کیا نسبت ہے اگر داعیہ اور سبب ایک ہی چیز ہے تو بلاشک شعوری وجوہ تعین انتخاب یا فعل میں ایک کسری حصہ مجموعہ علت کا ہوگا۔ لیکن چونکہ اخلاقی تصدیق کو براہ مستقیم نسبت ہے شعوری عمل سے ارادے اور فعل کے۔ داعیہ کا تصور اخلاق میں وجوہ تعین کے شعور سے محدود ہے۔ پس انجام ایک تصور فعل کے نتیجہ کا ہے جس کی نسبت سمجھا گیا ہے کہ وہ عموماً ممکن الحصول ہے اور صاف ظاہر ہے کہ یہ تصور کردار پر مؤثر اور اس کے تعین کا موجب ہے اس معنی سے انجام خود ایک داعیہ ہے۔ چونکہ انجام واحد فعل ارادی کے تعین کی مستقیم وجہ سمجھا جا سکتا ہے گو وہ نتیجہ انتخاب کا نہ بھی ہو اصطلاحی لفظ داعیہ سے یہ مقصود ہے کہ وہ موقع محل یا جہت پر فعل کی دلالت کرے اسی کی وجہ سے انجام کا تصور پیدا ہوا یا وہی انتخاب کا باعث ہوا پس داعیہ اور غایت کا فرق بالکل ہی سادہ ہے فعل ارادی کے تعین کی وجہ انجام کا تصور ہے داعیہ وجہ تعین۔ اس صورت میں ٹھہرے گا جبکہ انجام تک رسائی ہو جائے۔ ان میں سے کوئی بھی اخلاقی نکتۂ نظر سے نہیں دیکھا جا سکتا جو کچھ ہوا لاشعوری طریقۂ عمل کی خصوصیت میں۔ چونکہ ہم ایسی ہی کمی صفائی کی اخلاقی تصانیف میں دیکھتے ہیں ان لفظوں کے معنی صاف نہیں ہوئے بلکہ بعض

کتابوں میں تو اس مشکل کو بالکل نظر انداز ہی کر دیا۔ یہ بہت ہی دشوار ہے کہ ہماری تاریخی توضیح میں اجمال کے سوا کچھ اور ہو۔

2- توجیہ مذکورۂ ذیل کو انعکاسی اخلاق کے خامی یا وہ اخلاق جس کی بنا حسیت پر ہے یا وہ نکتۂ نظر جو ان دونوں کے درمیان ہے کام میں لائیں گے (1) داعیہ کے تصور کو اس مفہوم کیلئے استعمال کریں گے جس کی تعریف اوپر ہو چکی ہے (2) وہ اپنے فلسفہ کی بنا جدید عہد کی حس کی تعریف کو قرار دیگا یعنی خوش آئندگی کی حالت یا ناخوش آئندگی کی حالت کو بغیر اس کے کہ منجملہ کل ممکنہ مفروضات کے جو حس کی صفت سے تعلق رکھتے ہیں۔ کسی ایک کی قطعی صحت کا اقرار کرے بعض علمائے نفس یہ تعین کرتے ہیں کہ حسیات سرتاسر مماثل ہیں حتیٰ کہ صرف دو ہی صفتیں حسیات کی ہیں یا وہ خوش آئند ہو یا ناخوش آئند ہو۔ دوسرے سے متعدد اختلافات صفات میں کے جو عام تقسیم کے تحت میں ہیں۔ امتیاز کرتے ہیں حسی و جمالی وخلاقی و مذہبی وغیرہ اقسام حسیات کے قرار دیتے ہیں ہم حسیات کی ماہیت کے بارے میں اس نفسیاتی رائے کے اختلافات سے بالکل قطع نظر کر سکتے ہیں اور ہم کو ایسا ہی کرنا چاہئے کیونکہ ہم کو کبھی یہ نہیں معلوم ہوتا کہ کسی اخلاقی مصنف نے کونسی رائے اختیار کی ہے (3) بالآخر ہم انعکاسی اخلاق کی ضمنی صورتوں سے جدا جدا بحث کی کوشش نہیں کر سکتے یعنی وہ اخلاق جو فکر سے متعلق ہو یا جو عقل سے متعلق ہو (دیکھو ف 12-7) صرف وہ شقیں جن پر ہم کو غور کرنا ہے وہ اس سوال میں داخل ہیں آیا دواعی اخلاقی ارادے کے اپنی صفت کے اعتبار سے عقلی ہیں یا وجدانی اور ہم یہ مرکب کلمے ان کی جگہ استعمال کریں گے اخلاقی عقلیت انعکاسی اخلاق کے لئے اور وجدانی اخلاق یا اخلاق حسیت۔

3- اخلاقی نظامات قدیم فلسفہ کے سب کے سب عقلی ہیں سقراط کا بیان ہے کہ انعکاس (یعنی تامل) ہی فیصلہ کر سکتا ہے کہ کس چیز سے جید اور پائیدار اطمینان یا سعادت حاصل ہو سکتی ہے یعنی کسی جزئی صورت میں اخلاقی غرض کسی چیز سے پوری ہو سکتی ہے اور یہی مطمح نظر افلاطون اور ارسطاطالیس کا بھی تھا۔ اخلاقی تعین ذہن کی سب سے اعلیٰ قوت سے ہونا چاہئے یعنی عقل سے۔ لہٰذا سب سے اعلیٰ فضلیت حکمت ہے یا دور اندیشی یا پیش بنی یعنی ایک خاص عقلی مزاج [1]۔ رواقیین اور اپی قورس کے تابعین میں بھی یہی مسئلہ جاری تھا۔ رواقیین شہوت و غضب کو تمام برائیوں کی اصل قرار دیتے ہیں اس طرح کی سلبی (شرط) یہ اخلاق یا نیکی کا ایک ایسا مزاج ہے۔ جس میں شہوت و غضب کو دخل نہ ہو جس کو بے پروائی استغنا کہنا چاہئے زمانۂ وسطی کے مدرسین

---

[1] ایک مرکب ماہیت جس میں کئی جز شامل ہوں 12 ھ۔

کے فلسفہ میں بھی عقلیت کا اثر موجود رہا باوجودیکہ عیسائی مذہب اس کے خلاف ہے۔ طامس ایکوناس کہتا ہے کہ عقلی پیش بینی ارادہ کو آمادہ کردیتی ہے کہ انسان جملہ ممکنہ اغراض کے لئے اسی کو اختیار کرے جو سب سے بہتر ہو۔ اور عہد جدید کے فلسفہ میں عقلی اخلاق کے اکثر طرفدار ملتے ہیں ہابس کا فطری اخلاق قانون (دیکھوف 9-7) یہ ہے کہ مفید اور مضر نتائج فعل کا صحیح اندازہ کیا جائے اور خلاف اخلاق فعل عقلی غلطی پر منحصر ہے یعنی غلط استدلال کا وقوع۔ کدورتھ بھی صحیح پیش بینی کو تمام اخلاق کا سرچشمہ قرار دیتا ہے اور اسی خیال کا کلارک کے فلسفہ میں بھی توارد ہوا ہے وہ یہ چاہتا ہے کہ اخلاق کو چاہئے کہ ہمیشہ عقل کے تصرف میں رہے۔

4- اخلاق انعکاسی کے شمار میں ایک اور قسم بھی داخل ہے یعنی مادی۔ اہل اخلاق مادی ترجیح دیتے ہیں عقلیت کے مفہوم کو اخلاقی دوامی میں کیونکہ عقل تجربیت کے ساتھ مناسبت رکھتی ہے۔ کیونکہ بداہتہ ہمارا علم اور تصدیق (حکم) اور تامل (انعکاس) تجربے پر بخوبی موقوف کئے جاسکتے ہیں لیکن ماہیت حسِ کی متعین ہوتی ہے میلان (طبیعی) اور نظام عضوی سے۔ عقلیت مابعدالطبیعی اخلاق پر سترہویں اور اٹھارہویں صدی کے بھی غالب ہے یہ سچ ہے کہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ دی کارٹس کی تصنیف سے کوئی خاص سرگرمی اس رائے کی طرف سے ظاہر ہوتی ہے۔ پھر بھی اس نے اخلاق کی یہ تعریف کی ہے کہ کسی شخص کا ایسے کام کی نیت کرنا جس کو وہ حق سمجھتا ہو اخلاق ہے۔ اور وہ یہ بھی مانتا ہے کہ جذبات صاف علم کو تاریک اور اس کے ساتھ ہی اچھے ارادے کو بگاڑ دیتے ہیں۔ لائبنٹز ایک مقام پر اخلاقی اور عقلی فعل کو بعینہ ایک ہی سمجھتا ہے۔ اخلاقی فعل نتیجہ روشن خیالات کا ہے اور خلاف اخلاق فعل پریشان خیالات سے پیدا ہوتا ہے۔ اور چونکہ حسیات خوش آئندگی اور ناخوش آئندگی کے دونوں پریشان خیالات کی قسم سے ہیں ان کو اخلاق کا مانع سمجھ سکتے ہیں نہ یہ کہ وہ وجودی بنیادیں ہیں اخلاقی تعین کی۔ اٹھارویں صدی کے نصف اول میں ولف کی تصانیف کے ذریعہ سے رائے مسلمہ نظریہ جرمن کے فلسفہ کا ہوگیا۔ کانٹ کو بھی اخلاق میں مسئلہ انعکاس (غوروفکر) کا ماننے والوں میں شمار کرنا چاہئے۔ اخلاق کا صرف ایک ہی داعیہ ہے جس کو کانٹ نے تسلیم کیا ہے یہ کہ وہ ایک قانون عقلی عملی کا ہے ایک بدیہی ضابطہ کی حیثیت سے۔ حسیات انسانی ارادے میں تعین کی بنیادیں ہیں جن کا ماخذ علاج امراض ہے۔ جے جی فکٹی اپنے اول عہد میں اخلاق کے مسئلہ میں کانٹ کا سچا تابع تھا۔ ان لوگوں کے سوا جو فرائض کو بجالاتے ہیں فرض سمجھ کے کوئی اور اخلاقی سیرت کی بلند منزل تک نہیں پہنچا۔ ہیگل بھی معقولی ہے۔ عقل ہی سے اس کا فیصلہ ہونا چاہئے کہ ارادے کو انتخاب کرنے میں کونسی غرض اختیار کرنا لازم ہے۔ اور زمانہ حال کی

منفعیت (دیکھوف 30-9) جس کے نمائندے بنتھام اور جے ایس مل ہیں اسی نظریہ کی جانب میلان رکھتی ہے بہت پیچ در پیچ استدلال سے ہم اس کا فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کونسا مفروض فعل اخلاقی غایت کے موافق اور عام صرفہ الحالی کے لئے مناسب ہے۔

5- مسیحیت کے عہد تک وہ اخلاق جس کا تعلق حسیات سے ہے اس کی صورت متعین نہیں ہوئی تھی۔ مسیحیت کے نزدیک اساسی محرک اخلاقی فعل کا محبت کی حس ہے۔ اور اس عہد کو ایک مدت گزر گئی تھی کہ فلسفیانہ اخلاق نے اپنے ساتھ وجدانی اخلاق کے خیال کو ملالیا۔ شافٹسبری کی تصانیف میں یہ خیال غالب ہے کہ جذبات ہی ہمارے افعال کے سرچشمے ہیں اور اخلاقی سیرت کی جڑ خود غرضی اور معاشرتی حسیات کے مربوط تعلق میں ہے (دیکھوف 9-7)۔

ہچسین (1747) کی رائے میں بے غرض محبت یا رجحان بے غرضی کا خاص سرچشمہ اخلاقی فعل کا ہے۔ حالانکہ عقل دوسرے مرتبہ پر ہے وہ مدد دیتی ہے کہ معروضات فعل کو متعین کرے۔ اسمتھ کے نزدیک صرف ہمدردی ہی محرک اخلاق کی ہے۔ روسیو بھی حسیت کے اخلاق کا نمائندہ ہے۔ مگر اس کا نکتۂ نظر مختلف ہے۔ اس کو یقین تھا کہ طبیعت تہذیب سے بہت بلند مرتبے پر ہے اس کا یقین ضرورتاً اس کو اس طرف لے گیا کہ طبیعی حسیات پر زور دے وہ حسیات جن کو تعلیم نے توڑا مروڑا نہیں ہے۔ کانٹ کے زمانہ کے بعد کے فلسفہ میں شاپنہار نامور حامی جذبی اخلاق کا ہے۔ ہمدردی ہی ایک محرک اخلاق کی ہے؛ ایل فیور باخ بھی اسی فرقے سے تعلق رکھتا ہے وہ مسرت کی تحریک کو اساسی قوت تمام افعال کی سمجھتا ہے اخلاقی افعال بھی اسی میں داخل ہیں۔ کومٹ بھی محبت ہی کو معاشرتی فعلیتوں میں باعث تحریک جانتا ہے۔ آج کل حسی اخلاق بے شک عروج پر ہے۔ اس کا بڑا سبب یہ ہے کہ زمانہ متاخر کی نفسیات میں حس اور محرک کو بعینہ ایک ہی مان لیا ہے۔

6- کل اہل اخلاق یا عقلیت کے گردیدہ ہیں یا جذبی نظریہ کے بعض نے درمیانی صورت اختیار کی ہے۔ عقلی اور جذبی دونوں کو امکانی جزو موثر سمجھتے ہیں۔ مثلاً اسپنوزہ کے نزدیک جو ارادہ جذبہ کا مطیع ہو وہ تمام برائیوں اور بداخلاقیوں کا ماخذ ہے وہ کہتا ہے کہ علم بشرطیکہ مشرح اور کافی ہو تو نجات مل سکتی ہے۔ اور اس کے ساتھ یہ بھی کہتا ہے کہ جذبات پر سوائے جذبات کے اور کوئی غالب نہیں ہوسکتا لہٰذا اپنی سچی اخلاق سیرت باطنی آزادی کے ایک خاص جذبہ ہی سے پیدا ہوسکتی ہے جو تمام جذبات سے زیادہ قوت رکھتا ہو۔ یہ سب سے بلند جذبہ عقلی محبت الٰہی کا ہے۔ انگلستان کا کمبرلینڈ خیر طلبی کے حس اور اعتماد کو عقلی پیش بینی کے پہلو میں جگہ دیتا ہے۔ ان وجوہ سے ارادی

فعل کا تعین ہوتا ہے اور لاک حب ذات کو ایک مؤثر محرک کی حیثیت سے عاقلانہ تعامل کے برابر جگہ دیتا ہے۔ ہیوم بھی یہ خیال کرتا ہے کہ سیرت دو طرح سے متاثر ہوتی ہے ہمدردی اور حب ذات سے ایک جانب اور سمجھ اور تعامل سے دوسری جانب۔ بالآخر ہربرٹ کو بھی اسی فہرست میں داخل کرنا چاہئے کیونکہ اس کے عملی تصورات جانچ کا معیار اخلاقی قدر شناسی کے لئے مہیا کرتے ہیں وہ دونوں کو تسلیم کرتا ہے ایک جذبی اور ایک عقلی محرک ہے۔ جذبی کی شناخت خیر طلبی کے تصور سے ہوتی ہے اور عقلی کی شناخت شاید کمال کے تصور سے۔

7- نفسیاتی تحقیق محرکات کی ماہیت کی جن سے پسند یا فیصلے کا تعین ہوتا ہے کلی وجوہ کی جانب رہنمائی کرتے ہیں اور وہ اس سوال سے بالکل علیحدہ ہے کہ آیا حس کی دو صفتیں ہیں یا متعدد۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اخلاق واقعات کے لئے نہ جذبی اخلاق بذات خود کافی ہے نہ عقلی۔ اکثر ایسے افعال ہیں جو صرف عقلی محرکات سے منسوب ہو سکتے ہیں۔ لیکن کچھ افعال ہیں جن پر متاثرانہ تصور یا تصدیق کی ترغیب کا اثر پڑتا ہے اور ان ماورا اور افعال ہیں جن کا انتخاب موافقت اور ناموافقت کے خیالات کے باعث سے ہوا ہے اکثر اخلاقیین اس زمانے کے اس طرف مائل ہیں کہ حس کم از کم ایک ہی ہونا چاہئے۔ اگر یہی جزء موثر نہ ہو کسی عزم کے اختیار کرنے میں اور اکثر صاف صاف کہتے ہیں کہ ارادہ کرنا اور ارادہ کرنے سے خوش ہونا ایک ہی بات ہے واقعی (تصدیق) یا حکم فاعل کا بہر طور اس نظریہ کی ایک قطعی نقیض پیش کرتا ہے بعض اوقات ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم کو کچھ کرنا چاہئے نہ صرف میلان سے بلکہ اس لئے کوئی خارجی یا داخلی قوت ہم کو مجبور کرتی ہے۔ بعض اوقات ایک بسیط تامل جس میں حس کو کوئی دخل نہیں ہے ارادہ پر اثر کر کے فیصلہ پر مؤثر ہوتا ہے۔ یہ دعویٰ کہ حسیات ہمیشہ بلا کسی اختلاف کے ارادے کا تعین کرتے ہیں۔ اس سے بھی بڑھ کے یہ قول ہے کہ صرف یہی ممکن محرکات ارادی فعل کے ہیں۔ یہ ایک منطقی مکابرہ ہے بالکل حکمی انداز کا۔ یہ واقعی بیان نہیں ہے جو واقعات سے ماخوذ ہو بلکہ ایک مفروض کارسازی سلسلہ واقعات کی ہے۔ اس کے علاوہ ابھی ایک اور امر غور کے لائق ہے۔ ارتقائی نکتہ نظر سے جدید نفسیات میں یہ یقین پیدا ہو گیا ہے کہ لذت اور الم شخصی زندگی کی روانی اور اس کی روک سے تعلق رکھتے ہیں۔ لہٰذا جو حفظ ذات کو اصلی اور آخر غرض تمام افعال کی سمجھتے ہیں وہ اس میں کوئی مشکل نہیں پاتے کہ اخلاق کی ترجمانی نفسیات سے کی جائے اور اپنی غرض کی یہ تعریف کریں کہ وہ لذت کا طلب کرنا اور الم سے بچنا ہے۔ بغیر اس کے کہ حس کے اس ارتقائی نظریہ کی صحت اور عدم صحت کے باب میں کچھ کہا جائے۔ ممکن

ہے کہ بھاری اعتراض اس کے خلاف پیش ہوسکیں۔اس تسلیم شدہ اتصال سے ایک بالغ شخص کے کسی خاص فعل کی نسبت کچھ ثابت نہیں ہوسکتا۔

8- نفسیاتی امتحان بشرطیکہ تعصب کو دخل نہ ہو ثابت کرتا ہے کہ (1) ارادی افعال حس سے بے نیاز ہو کے سرزد ہوتے ہیں۔(8) ایسی متعدد صورتیں ہیں جنہیں لذت یا الم کے بچنے کا تجربہ براہ راست نہیں ہوتا بلکہ صرف تصور میں۔ان سب میں ہم جانتے ہیں کہ اگر ایک خاص امر کا وقوع ہوگا تو ایک خوش آئند حس پیدا ہوگی یا ایک ناگوار حس سے بچاؤ ہوگا۔یعنی ہم کو عقلی طور سے معلوم ہے کہ حسیات اور ان کی شرائط میں کیا تعلق ہے۔بلاشبہ کوئی اس سے انکار نہیں کرے گا کہ اس علم کی بنیاد پر انتخاب واقع ہوتا ہے اور عزم کیا جاتا ہے۔بے شک یہ ممکن ہے کہ تصورات سے جذبہ توقع کا پیدا ہو اور یہ پیش بینی کے حسیات کے ساتھ ہو لیکن یہ ضروری ہے نہ (مصنف کے تجربے کی وسعت تک) اکثر یا معمولاً ہوا کرتا ہے (ب) اسی سے متعلق وہ افعال ہیں جن کی عادت ہو یا جو آپ سے آپ (بلاقصد) واقع ہوں۔جن کا یقینی اور عمومی وقوع ان کو انتخابی افعال کی قسم سے خارج کر دیتا ہے۔(وہ افعال جن میں پسند یا اختیار کو دخل ہے) لیکن ارادی افعال سے عموماً خارج نہیں کرتا۔ان کے لئے ایک خاص تحریک کی ضرورت ہے جو ان کو مخصوص تصورات سے پہنچتی ہے۔(1) اور بالآخر منصبی یا فرضی افعال بظاہر جذبی محرکات سے نہیں صادر ہوتے۔وہ سب اکثر مشابہ افعال کی ایک فرد ہوا کرتے ہیں۔جہاں کہیں اصول نظری غور وفکر وغیرہ کسی عزم کا تعین کرتے ہیں ان کی مساوات [1] ارادہ کی خوشنودی کے ساتھ بالکل بے معنی ہے اگر انعکاسی اخلاقیات اس بیان پر قناعت کرتے کہ عقلی محرک ممکن ہیں یا واقعی (بالفعل) ان کا وقوع ہوتا ہے تو اس کو عوامی قبولت کا حق حاصل ہوتا ہے۔

9- (2) لیکن اس کا بھی وقوع کچھ کم نہیں ہوتا کہ متاثرانہ انداز کے تصورات یا سلسلۂ تصورات پسند یا اختیار کیلئے تعین کے لئے ضروری ہیں (یعنی ایسے ہی افعال پسند یا اختیار کئے جاتے ہیں جن میں تاثر کو دخل ہو) جب ہم خیر طلبی یا ہمدردی سے کام کرتے ہیں یا خوف درجا سے سرگرمی یا مایوسی سے تو جو اثر کام کرتا ہے وہ کم وبیش شدید حس یا کوئی عقلی جزء مؤثر ہوتا ہے ہماری پسند کا تعین محض حس سے نہیں ہوسکتا بلکہ حس بعض تصورات یا تصدیقات کے ساتھ مل کے کام کرتی ہے۔حس بذات خود اکثر غیر متعین ہوتی ہے وہ اس قابل نہیں کہ کسی عینی واقعہ میں ارادے اور پسند

---

[1] بعض افعال کا وقوع ہم سے بقصد وادارہ ہوتا ہے گو کہ ہم اس کے کرنے پر رضامند نہیں ہوتے مثلاً بچوں کو واجبی سزا دینا 12ھ۔

کی رہنما ہو۔اور عقل جزو سے بالکلیہ علیحدگی کرنا واقعات کی نا قابل معافی عدم توجہی پر دلالت کرتا ہے۔(3) بالآخر یہ تجربہ بھی کسی طرح غیر معمولی نہیں ہے کہ تصور کبھی غرض کی شان حاصل کر لیتا ہے کیونکہ اس کے ساتھ ایک نمایاں حسِ لذت کی لگی ہوئی ہوتی ہے جو دوسرے ضعیف اور غیر مؤثر امکانات کے وقوع کی مانع ہوتی ہے۔تعلق غرض اور اقتضاد کا ذہن کی ایسی حالتوں میں خاص تعلق تصور اور حس کا ہے اس میں کوئی نزاع نہیں ہے کہ صورت بالکل بسیط ہے اگرچہ یہی ایک ممکن صورت نہیں ہے۔

نتیجہ ہماری نفسیاتی بحث کا یہ ہے کہ محرکات کی ماہیت کے بارے میں کسی قطعی نظریہ کو رد کر دیا جائے۔ہم کو ملاحظہ کرنا چاہئے کہ اخلاق جس کی بنا حسیات پر ہے جس طرح اس کا ذکر فلسفہ کی تاریخ میں ہے۔اس میں کوئی خط فاصل اس حیثیت کا نہیں کھینچا گیا ہے۔محرک اخلاق کی تحریک پائی جاتی ہے صحبت یا ہمدردی یا خیر طلبی میں۔ہم کو تعین کرنا چاہئے کہ مصنف کے ذہن میں ایسے افعال ہیں جو دوسرے نفسیاتی عنوان میں پڑتے ہیں وہ افعال جن میں پسند کا تعین متاثرانہ انداز کے تصورات سے ہوتا ہے۔

10- اب ہم کو اخلاقی سوال کی جانب رجوع کرنا چاہئے۔اور یہ دریافت کرنا چاہئے کہ کسی امکانی صورت کی محرکیت پر کسی انتخابی فعل کے اخلاقی پسند کی مہر لگی ہوئی ہے۔عقلیت کے نزدیک سوائے پہلے کے کوئی نہیں ہے اور جذبی اخلاق کے نزدیک تیسرا۔عقلیت کا ماننے والا یہ سمجھے گا کہ ترکیب حس کی آمیزش سے پسند کے تعین میں اخلاقی ارادہ پر خراب اثر پڑتا ہے۔لیکن یہ نظریہ اگرچہ کانٹ ایسے زبردست حکیم ہی سے منسوب کیوں نہ ہو کہ وہ اس کا حامی ہے لیکن اس کی صحت کلیتہً تسلیم نہیں ہوئی ہے۔ہماری اخلاقی تصدیق فعل ارادی کی ایسی صورتوں میں جبکہ ہم کو یہ تسلیم کرنا ہو کہ خیر طلبی یا ہمدردی کی تحریک سے کسی طرح تصدیق ناپسندیدگی کی نہیں ہے۔بجائے اس کے ایسا فعل ظاہراً اس کے لائق ہے کہ اس پر نیک یا اخلاقی کا مفہوم محمول ہو اور اکثر اہل اخلاق اس امر پر روزانہ زندگی کی تصدیق کے موافق ہیں۔(یعنی جس فعل کو عموماً اچھا کہتے ہیں وہ اچھا ہی ہے)۔ایسے حالات کی بنا پر جبکہ عقلیت محض کو خارج کر دیا جائے تو جو رائے ماننے کے قابل ہے وہ یہ کہ انعکاسی یعنی غور و تامل کے اخلاق کی جانب سے پیش ہو ایسی رائے ہوگی جس میں عقلی اور جذبی دونوں جزوؤں کو یکساں سمجھیں دونوں ہمارے اخلاقی فعل پر دلالت کرتے ہیں۔مگر اخلاقی شعور ایسے افعال کو کرتا ہے جو محض فرضیت کے خیال سے صادر ہو اور ایسے افعال جن پر صرف حسی (جذبی) تصورات کا اثر ہے۔بہر طور یہ ضروری نہیں

کہ لذت یا الم شامل ہو کسی فعل خلقی کی ابتدائی پیدائش میں۔ اور بالآخر ضمیر (کانشنس) کسی خالص جذبی فعل کو مردود نہیں کردیتی بشرطیکہ ضمیر ان کی غرض کو پسند کرے۔ کسی کام کی اخلاقیت میں اس سے کوئی نقصان نہیں آتا کہ خوشی کی تحریک سے اس کا صدور ہوا۔ اور اس کے ساتھ اس کا اخلاقی وصف جس پر موقوف نہیں ہے۔ جب تک کہ ہم یہ نہ تسلیم کرلیں کہ مخصوص اخلاقی حسیات موجود ہیں۔ اس نقطے پر یہ جھگڑے کا سوال نفسیاتی صفات گوارائی اور ناگوارائی (دیکھو ف 2 مذکورۂ بالا) پیدا ہو کے اخلاق پر اثر ڈالتا ہے۔ چونکہ اس معاملے میں نفسیات سے کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہوسکا ہے لہٰذا ہم کو چاہئے کہ ہم اس کے باب میں کوئی حکم نہ دیں بلکہ ایک وقت تک ملتوی رکھیں ممکن ہے کہ خالص حسیات کی بنا پر کوئی علم اخلاق پیدا ہوجائے اگرچہ ایسا جذبی نظریہ جس میں محض جذب اخلاق کی اصل قرار دی جائے بہر طور نا قابل تسلیم ہو کے مردود ہوجائے گا۔

11- اس کے متعلق ہم ناظرین کو ایک اہم واقعہ کی جانب توجہ دلانا چاہتے ہیں جس پر اب تک ویسا غور نہیں کیا گیا جس کا وہ سزاوار تھا۔ وہ حسیات محیط بدن کی تحریک سے پیدا ہوئے اور جو مرکزوں سے پیدا ہوتے ہیں ان میں فرق چاہئے۔ جس طرح تصورات ادراک اور تصورات حفظ یا خیال (محاکات) میں فرق ہے لیکن وہ تصورات جو محیط کی تحریک سے پیدا ہوتے ہیں وہ بہت نمایاں اور جلی ہیں بہ نسبت حفظ وخیال کے تصورات کے جن کا شیوع مرکز سے ہوتا ہے گوارائی اور ناگوارائی کے محرکات جو اس نے پیدا کئے ہیں جو ہمیشہ بلکہ معمولی طور سے بھی زیادہ قوی نہیں ہوتے بہ نسبت ان کے جو مرکزی تحریک سے نکلتے ہیں۔ یہ دونوں واقعے اس پیچ در پیچ طریقہ کے سمجھنے کے لئے جو حس یا تصور کے گرداگرد عالم جسمانیات میں ہوا کرتے ہیں بہت ضروری ہیں وہ علم جس کی بنا ادارک کے غلبہ پر ہے بمشکل ممکن ہوگا اگر وہ احساسات جو مرکزوں کی تحریک سے پیدا ہوتے ہیں زیادہ نمایاں ہوتے جیسے محیطی تحریک کے ہوا کرتے ہیں اور دوسری جانب معیار اخلاقی یا جمالی قدر شناسی کا باقاعدہ طور سے جاری کیا جانا انسانی فعلیت کے کل سلسلے پر بمشکل ممکن ہوتا۔ اگر حسی محرکات خصوصیت کے ساتھ ہماری وجدانی حیات کے معین کرنے والے ہوتے۔ لہٰذا اخلاقی تعلیم اور اخلاقی ترقی وابستہ ہیں ایسے مقصدی امتیازات کے ساتھ جو حسیات اور تصورات میں ہیں۔

جزئیت اور کلیت

1- جزئیت اور کلیت دو متبادل جواب اس سوال کے پیش کرتے ہیں؛ کہ ہمارے کردار سے متاثر کون ہو رہا ہے اگر اس کردار کو اخلاقی کہیں؟ جزئیت یہ جواب دیتی ہے کہ ہمیشہ مخصوص اشخاص مشخص اور معین افراد اخلاقی ارادے کے معروض ہوتے ہیں۔ کلیت کا اظہار ویسے ہی تعین کے ساتھ یہ ہے کہ یہ معروض ہمیشہ ایک جماعت ہوتی ہے خواہ وہ خاندان ہو یا قوم ہو خواہ کوئی معاشرتی طبقہ یا علوم وفنون کے مدرسے وغیرہ وغیرہ ہوں انہیں پر اخلاقی کردار کی نظر پڑتی ہے۔ جزئیت منقسم ہے انائیت اور غیر انائیت میں اس اعتبار سے کہ عامل خود اپنی ذات کو اپنے ارادی فعل کی غایت سمجھتا ہے یا اور اشخاص کو معروض اپنے اخلاقی فعل کا تصور کرتا ہے۔ کلیت کی اتنی ہی صورتیں ہیں جتنی قسمیں اجتماع کی ہیں جس کو ہم یوں کہتے ہیں کہ معاشرتی تمدنی قومی۔ اور یا محض انسانیت کے لحاظ سے کلی اجتماع پیدا ہوا ہے۔ بطور قاعدہ کلیہ کے سب سے اعلیٰ اجتماع کی تعریف انسانیت ہے اسی کو سب سے بلند تر یا انتہائی مقصد اخلاقی کردار کا سمجھنا چاہئے۔ اور دوسری صورتوں کو صرف آمادگی کی منزلیں تقریبی غایت یا ضروری واسطے اخلاقی مقصد کی تکمیل کے جاننا چاہئے۔ طرفین کے مابین مختلف درمیانی نقطے یا نظریات ہیں۔ اس طرح سے انائیت اور غیر انائیت کو ملائے جاسکتے ہیں اور کلیت کی مختلف صورتوں کو ایک ہی نظریہ کے تحت میں لاسکتے ہیں۔ نہیں بلکہ طرفین یعنی جزئیت اور کلیت دونوں پہلو بہ پہلو ایک ہی اخلاقی نظام کے حدود کے اندر قائم رہ سکتے ہیں۔ ہم جائز ہونا بلکہ ضروری ہونا ایسے کردار کا جس کا رخ شخص واحد کی جانب ہو تسلیم کرسکتے ہیں جس طرح ایسے کردار کے جواز یا ضرورت کو مانتے ہیں جس کا مقصد جماعت کی بہبود ہو۔

2- ہم دیکھتے ہیں کہ دونوں خیالوں کے فرقے اگلے وقتوں میں بھی پائے جاتے تھے۔ سقراط رواقیس اور ابی قورس یہ سب جزئیت کے طرفدار تھے۔ افلاطون کا میلان کلیت کی جانب تھا۔ ارسطاطالیس دونوں فرقوں کے درمیان تھا کوئی اخلاقی حکیم قدیم عہد کا خالص لاانائیت کا طرفدار نہیں ہے جزئیت کا اکثر حصہ انائی اور لاانائی دونوں ہوسکتا ہے۔ خالص انائیت سیرینی حکما میں (دیکھو 3-9) اور ان کے بعد ابی قورس کے تابعین میں پائی جاتی ہے۔ بانی مسیحیت کو انسانی کلیت

کا حامی کہنا چاہئے کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ ان کا فرض کل بنی نوع انسان کو نجات دلانا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ان کے اخلاق احکام میں افرادی (جزئی) میلان پایا جاتا ہے لیکن اس میں اشخاص کی حیثیت داخل نہیں ہے لہٰذا جزئیت پیشرو انسانی کلیت کی ہے۔ انائیت اور لاانائیت دونوں کا پلہ برابر ہے اور احیاناً لاانائیت زیادہ سمجھی جاتی ہے۔ یہی نکتۂ نظر الٰہیات کے اخلاق میں بھی موجود ہے فاعل کے فرائض اپنی ذات کے متعلق پہلو بہ پہلوان فرائض کے رکھتے جائیں جن کا رخ اوروں کی جانب ہے۔ جب علمائے الٰہیات اجتماع حکومت یا کلیسا کو خاص معروض اخلاقی ارادے کا قرار دیتے ہیں تو وہ قدیم مسیحی اخلاقی خیالات کی جانب رجوع نہیں کرتے جو اگلے وقتوں میں جاری تھے بلکہ اخلاق کی توسیع اور تکمیل کسی اور زمانہ کی ضرورتوں کے لحاظ سے کرتے ہیں۔

3- متاخرین کے اخلاق میں کل رنگ اور قسمیں جزئی اور کلی نظریہ کے پائی جاتی ہیں۔ اسپوزہ اور ہابس انانیت کے قائل ہیں وہ عامل کے حفظ ذات اور منافع اور خوشحالی کو طبعی نتیجہ اُس کی تمام کوششوں کا خیال کرتے ہیں۔ ہابس سفارش کرتا ہے کہ دوسروں کے ساتھ نیک نیتی کا اندازہ اختیار کیا جائے لیکن اس اعتبار سے کہ یہ ایک ضروری واسطہ مقصد کے پورا ہونے کا ہے۔ دی کارٹس لائیبنز بجائے دیگر جزئیت کے طرفدار ہیں۔ یہ انائیت اور لاانائیت کو ملاتے ہیں۔ فرانسس بیکن ظاہرا خالص کلیت کی جانب ہے جس کا انداز معاشرت اور انسانیت کا پہلو لئے ہوئے ہو۔ کمبرلینڈ اور لوک جزئیت کو کلیت کے ساتھ مرکب کرتے ہیں۔ ہچسین ہیوم اسمتھ قطعاً لاانائیت کے قائل ہیں۔ شیفٹسبری کانٹ اور فکٹی افرادی یعنی جزئیت کے طرفدار ہیں باعتبار اس لفظ کے عام معنی کے۔ اگرچہ فکٹی مابعد کے زمانے میں انسانی کلیت کی طرف مائل ہوگیا ہے۔ شاپنہار کومٹ اور ٹوزلاانائیت کے قائل تھے۔ ہیگل اور ونڈت انسانی کلیت کے۔ ہربرٹ افرادی ہے اس اصطلاح کے دونوں مفہوموں کے لحاظ سے۔ بالآخر کراس اسپنسر اور ون ہارٹان چاہتے ہیں کہ جزئیت اور کلیت میں تالیف ہو جائے۔

4- یہ اختلاف اخلاقی نکتۂ نظر کا انعکاس ہے (1) ایک واقعی فرق کا اخلاق حکم میں (2) کثرت زمانی اور معاشرتی اثرات کا۔ اٹھارہویں صدی کا وجدان کل عالم کی خیر طلبی کا ادا نہیں ہوسکتا تھا قومی یا ملکی کلیت سے جو اس زمانے میں زباں زد خاص وعام ہے۔ اکثر اوقات جبکہ فرد واحد اپنی ذات اور اپنی ضرورتوں کو جماعت کے مقاصد اور دستورات کے خلاف پاتا ہے جس جماعت سے اُس کا تعلق ہے پیدائش اور حقوق کے لحاظ سے پس اخلاق طبعاً یا تو صورت جزئیت کی اختیار کرتا ہے یا انقلابی کلیت کی وعلیٰ ہذا القیاس۔ اگر ہم نوع انسان کے اخلاق حکم کے

بارے میں سوال کریں تو ہم کو ایسا جواب ملتا ہے جو جزئیت کیلئے جیسی قوت رکھتا ہے ویسی ہی کلیت کے لئے بھی۔ اگر ایک فرد انسان دوسرے پر مہربانی کرے بغیر اس کے کہ اس کو جماعت کی مدد کا خیال ہو تو ہمارا ضمیر اُس کو نیکی کہتا ہے بشرطیکہ انائیت کا تصور اس کے پیچھے نہ لگا ہوا ہو دوسری جانب ہم اس طرز کردار کو بھی پسند کرتے ہیں جو کل بنی نوع انسان کی بھلائی کے لئے کیا جائے۔ پیدا ہوتا ایسے کاموں کا جن کی عقلی لذت منحصر نہیں ہے کسی شخص کی ذات سے یا کسی خاص وقت سے۔ ہم ایسے کام کو بھی اخلاقی کہنے میں پس و پیش نہ کریں گے جس کے اغراض خاندان کے تنگ حلقے یا اس سے بڑے دائرے سے کسی پیشے یا کسی طبقۂ معاشرت قوم یا سلطنت کی ترقی کے لئے کیا جائے۔ بالفاظ دیگر ہمارا اخلاقی حکم اس وضعی تضاد سے جزئیت اور کلیت کے آگاہ نہیں ہے۔ تاہم ایسے موقع بھی آتے ہیں جبکہ ان دونوں میں فرق بلکہ ان میں سے ایک کو اختیار بھی کرنا پڑتا ہے۔ بعض خط عمل جس کا رخ فرد واحد کی جانب ہو (یعنی کسی شخص خاص کے لئے کام کیا جائے) ایسے فعل کا میل فرائض کے ساتھ نہیں ہو سکتا یعنی وہ فعل ضروری نہیں ہے کہ عامۃ الناس کی بہبود کے لئے بھی مناسب ہو اور اس کا عکس بھی درست ہے یعنی جو کام فرض کی انجام دہی یا جمہور کے لئے کیا جائے ممکن ہے کہ کسی خاص فرد کے لئے مناسب ہو۔

5- یہ نظریہ جس کو اکثر اہل اخلاق نے مختلف زمانوں میں اختیار کیا ہے کہ فرد واحد اور معاشرت یا جمہور کے جذبات اور میلانات میں موافقت ہونا چاہئے۔ کانٹ کے حکمی مقولہ میں یہ کلیہ ایک قانون کی صورت میں بیان کیا گیا ہے۔ لیکن ہم جس قدر زیادہ آرزو کریں کہ دونوں امروں میں مسالمت اور موافقت ہو لیکن ہم کو مجبوراً دو امروں میں سے ایک اختیار کرنا پڑا یا تو کسی فرد واحد کی بھلائی ہو یا جماعت کی رفاہ و فلاح ہو۔ جو مشکلات اس طرح پیدا ہوتی ہیں ان کا مقابلہ اس سیدھے سادے مقولے سے ممکن نہیں ہے یعنی چاہئے کہ جماعت کے اغراض کو ضرور ترجیح دی جائے فرد واحد پر۔ ضرورت کا وجود صرف اس وقت پایا جائے گا جب کہ جماعت کے اغراض فرد کے اغراض پر منطبق ہو جائیں یا اس وقت جبکہ کم از کم جماعت کے اغراض کے پورے ہونے سے ممکن ہے کہ ارکان خاص کے جائز مطلوبات بھی حاصل ہو جائیں دوسری جانب ایک ایسی صورت بھی قابل تصور ہے جس میں جماعت کی بھلائی کسی طرح فرد کی بہبود سے زیادہ اہمیت ایا قدر وقعت نہ رکھتی ہو۔ لہٰذا ہم پر ہمیشہ یہ سوال ڈال دیا جاتا ہے۔ کہ سب سے اعلیٰ یا آخر انجام اخلاقی کردار کا کیا ہے یعنی مسئلہ خیر کل؛ اور اسی سوال سے اس کا بھی فیصلہ ہوگا کہ ہمارے ارادہ کا

ــ ہم خدا خواہی و ہم دنیائے دوں۔

مقصد آیا شخص خاص ہوتا ہے یا کوئی صورت جماعت کی فقط انسانی کلیت کے نکتۂ نظر سے ہم بداہتہ کہہ سکتے ہیں کہ کلیت اور جزئیت ہرگز نا قابل موافقت نہیں ہیں۔اور چونکہ مسیحیت نے اس رائے کو پوری قوت مذہبی منظوری کی بخشی ہے نا قابل انفکاک اغراض سے علم اخلاق کے یہ ہے کہ انسانیت کے نظریہ کی پوری تائید کی جائے۔ یہ صحبت کہ خاص اشخاص ضروری ہے کہ اخلاقی ارادے میں عین نقطۂ موانست پر ہوں۔معاشرتی تمدنی قومی اور انسانیت کی قوتوں کی روزافزوں تکمیل سے باطل ہوجاتی ہے۔

ان دونوں کلیت اور جزئیت کے فرقوں کی بحث سے ہمارے ناظرین اضافیت اخلاقی احکام کی سمجھ لیں گے۔ یہ اضافیت ہمارے دلوں پر زیادہ قوت کے ساتھ اور ہر طرح سے ثبت ہوجائے گی جب ہم یہ تحقیقات شروع کریں گے کہ اخلاقی ارادے کا انجام کیا ہے۔ یہ اضافیت اس ضرب المثل سے خوب واضح ہوتی ہے۔ کہ 'خوب تر دشمن ہے خوب کا۔' تمام تصدیقات کی قدر و قیمت کے باب ہیں اور ان میں داخل ہیں جمالی تصدیقات اور وہ تصدیقات جو حواس کے حسیات پر مبنی ہیں ان سب پر نشان اضافیت کا موجود ہے۔علم نفس سے یہ منسوب ہوسکتے ہیں حسیت کی خصوصیت سے عموماً جملہ کوششوں کے موقع پر اہل اخلاق نے ہر زمانے میں ایک معیار اخلاقی حکم کا مقرر کرنا چاہا ہے۔یعنی دریافت کرنا کسی اعلیٰ درجہ کی خوبی یا غرض کا جس کا اکتساب اخلاقی ارادے سے ہو۔ مگر کوئی تعریف اب تک نہیں پیش ہوئی۔جس پر سب کا مکمل اتفاق ہو۔

موضوعیت اور معروضیت

1- (1) موضوعیت کے مذہب میں انجام اخلاقی فعل کا موضوعی (ذہنی) بیان کیا جاتا ہے۔ خواہ خود فاعل ہو یا اور اشخاص۔ یہ حالت ضروری ہے کہ حس ہو۔ طریقے گوارائی اور ناگوارائی خصوصیت کے ساتھ باعتبار اپنی خصوصیت کے موضوعی ہیں۔ تمام موضوعی طریقوں سے یہ طریقے بہت ہی کم اس قابل ہیں کہ ایک دوسرے کو اس کی اطلاع دے سکے۔ اور اس میں معروضی پہلو بالکل نہیں ہے (دیکھو ف 26-12)۔ مزید براں یہ گوارائی اور ناگوارائی اخیری مقصد ہونے کی صلاحیت اچھی طرح رکھتے ہیں ان کے حاصل ہونے کے بعد یہ سوال نہیں کیا جاتا 'کیا انجام ہے' کیونکہ اس کے ساتھ ہی یہ ہے کہ کل حسیات کی قدر و قیمت مساوی نہیں ان میں کم از کم باعتبار شدت اور پائداری کے اختلاف ہے: اور علم نفس میں اور فرق بھی کیا گیا ہے قابل حس ہونا یا ادنیٰ درجہ کی اور عقلی یا اعلیٰ درجے کے حسیات۔ ان میں تقابل اس طرح کیا جاتا ہے کہ وہ حسیات جو حسی تحریک پر موقوف ہیں ان کے ساتھ جو تصور ہے یا جو عقل پر موقوف ہیں (دیکھو 28-2) موضوعی اخلاق نے باتباع علم نفس کے دو مختلف صورتیں لی ہیں۔ یعنی مذہب لذت اور مذہب سعادت۔

لذتیت میں وہ خوشی جو حواس سے حاصل ہوتی ہے سب سے بڑھی ہوئی ہے اور اس لئے اس کی جستجو کرنا چاہئے۔ مذہب سعادت میں عقلی حسیت زیادہ پائدار ہے اور کامل اطمینان کا باعث ہوتی ہے سعادت کا حاصل ہونا مقصد اخلاقی کوشش کا ہے۔ دونوں فرقے متضاد محمولوں کا بہت ہی سیدھا سادہ ترجمہ بیان کرتے ہیں۔ وہ چال چلن جو خوشی پیدا کرنے کی جانب رجحان رکھتا ہے اچھا ہے۔ وہ جو رنج پیدا کرنے کی طرف میلان رکھتا ہے برا ہے۔

2-(1) مذہب مسرت خاص خاص وقتوں میں اخلاقی تاریخ کے ظاہر ہوتا ہے یہ رائے اگلے وقتوں میں سیرینی Cyrenaic فرقے کی تھی (دیکھو ہلویطیس Helvetius دیکھو ف 9-8' ف 27-5) یہ خفیف سی تاریخی اہمیت فوراً سمجھ میں آجاتی ہے (i) اس کی جگہ ایک طرف تو خود حسیات کی ماہیت میں ہے اور اعلیٰ درجہ کی تہذیب کی تکمیل میں دوسری طرف وہ لذتیں اور آلام جو محیطی حصہ بدن سے ملتی ہیں اگرچہ ہمیشہ ہوا کرتے ہیں لیکن ان کا اثر ہماری اندرونی حسیات پر

بہت سریع الزوال ہوتا ہے (ii) مزید براں یہ کہ نتیجے جسمانی لذتوں کے اکثر گوارائی کے برعکس ہوا کرتے ہیں (iii) اور بالآخر ہماری اخلاقی تصدیق میں اگر چہ ان پر غور کرنے سے بالکلیہ انکار نہیں کیا جاتا لیکن وہ گوارا کر لئے جاتے ہیں محض اس لئے کہ وہ اعلیٰ مقاصد کے واسطے ہیں یا صرف ایسی حالتوں میں جہاں وہ انسانی حیات کے زیادہ اہم مقاصد کے منافی نہیں ہوتے ان جملہ وجوہ سے حسی جذبات امکاناً ارادے کے خاص اور نہائی مقاصد سے شمار نہیں کئے جاتے اور جو نظریہ ایسی بڑی اہمیت ان کو دے اُس کو رد کر دینا لازم ہے۔

(ب) یودی موزم Eudemonism مذہب سعادت جو اب تک زمانۂ جدید کے اخلاق میں جاری ہے۔ وہ اس کے لئے واقعات سے بہت کافی مناسب رکھتا ہے وہ اطمینان جو سرگرمی کے ساتھ فرائض کے ادا کرنے سے حاصل ہوتا ہے یا ضمیر کے بخیر ہونے سے۔ ذہنی کدو کاوش سے کامیابی حاصل کرنے یا کسی ہنر کے اکتساب سے یا ملنساری کو تحریک دینے سے یا دوستی کے اعتماد سے۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس پائدار اطمینان کے بیش بہا ہونے کی حد نہیں ہے لہٰذا وہ عمدہ تر مقصد ہے بمقابلہ اس خفیف اور سریع الزوال اور غیر یقینی اطمینان کے جو حواس سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ مذہب سعادت ایک ایسا نظریہ ہے جس سے اخلاق کے اکثر نظامات کا مواد منسوب ہو سکتا ہے۔ غالباً کوئی صاحب اخلاق یہ دعوے نہیں کر سکتا کہ ناخوشی افراد انسان کی ضروری نتیجہ ایسے کردار کا ہے جس کو وہ پیش کرتا ہے یا جو یہ ظاہر کرے کہ وہ اس اثر سے جو حیات پر واقع ہو بے پرواہ ہے۔

3- سقراط پہلا حکیم تھا جس نے سعادت کو صراحت سے کامل طور پر بیان کیا ہے۔ ابی قورس کے پیرو کار بھی سعادت کے بڑے ماننے والے تھے افلاطون کہتا ہے کہ سعادت کا ادراک مافوق جسمانی احساس سے ہوتا ہے مسیحی اخلاق بھی اس مسئلہ کو قبول کرتا ہے اور اس کے ساتھ مسیحیت کا تقاضا یہ ہے کہ لذات جسمانی کلیتہً ترک کر دیئے جائیں۔ یہ مشکوک ہے کہ آیا مسیحیت کا اخلاق خالص مذہب سعادت ہے یا نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ مسیحی مذہب اس جہان کی شان اور عظمت پر زور دیتا ہے۔ لیکن اگر چہ یہ جاہ و جلال زمین پر جو زندگی اخلاق اور مذہب کی پابندی سے بسر ہوئی ہے۔ اس کا نتیجہ سمجھنا چاہئے۔ لیکن ان کو نیک اعمال کا محرک نہ سمجھنا چاہئے۔ جدید فلسفہ میں شافٹسبری Shaftesbury نے مذہب سعادت کو اختیار کیا ہے۔ اس کے نزدیک باطنی اطمینان اخلاق کا مقصد ہے۔ مذہب منفعیت (جس پر ہم عنقریب پوری بحث کرنے والے ہیں: دیکھو 9) ممکن ہے کہ مذہب سعادت کے لباس میں جلوہ گر ہو۔ جس میں کل کی سب سے بڑھی

ہوئی سعادت یا ایک کثیر تعداد کی سعادت اخلاقی ارادے کا مقصد ہے۔ لوٹز Lotze کو بھی اس مذہب کا ماننے والا کہنا چاہئے جو حس یا جذبہ ہی کو انتہائی معیار قدر و قیمت کا سمجھتا ہے۔ وہ کردار جس کو کوئی تعلق خوشی یا رنج سے نہیں ہے نہ وہ قابل پسند ہے نہ ناپسند ہوسکتا ہے وہ درحقیقت کردار ہی نہیں ہے۔ بالآخر ہم دیکھتے ہیں کہ مذہب سعادت دوسرے اخلاقی نظریات کے ساتھ مرکب ہوگیا ہے۔ مثلاً کمالیت کے ساتھ۔ پس کسی نہ کسی صورت میں یہ مذہب کل اخلاقی تصانیف میں جاری و ساری رہا ہے۔ یہاں تک کہ ہمارے عہد میں بھی۔

4۔ اگر مسئلہ سعادت کی جانب سے یہ کہا جائے کہ جس غایت کو اس نے بیان کیا ہے صرف وہی ایک انجام ہے جس کی وجہ سے اخلاقی کوشش اور اخلاقی فعل میں کوئی خوبی ممکن ہوسکتی ہے تو ہم بھی کچھ کلام کرنے پر مجبور ہونگے۔ ہم ایسے اغراض بیان کرسکتے ہیں جو قابل اکتساب ہیں اگرچہ وہ ایسے حسیات سے بے نیاز ہیں جو ان کے ساتھ لگے ہوتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہم کسی جماعت کو منتخب کریں حکومت کو یا شاید بنی نوع انسان کو عموماً۔ اور ان کو معروض اپنے اخلاقی ارادے کا نہ پائیں یہ بالکل غیر ممکن ہے کہ ہم افراد انسان کے حسیات کا لحاظ کرسکیں۔ تم ایک شخص کو خوش کرسکتے ہو مگر کل بنی نوع کو یا ایک سلطنت کے اشخاص کو نہیں خوش کرسکتے۔ مسئلہ سعادت کو جزئیت کے ساتھ مرکب کرسکتے ہیں مگر عمومیت کے تصورات کے ساتھ اس کی تالیف ناممکن ہے۔ اور چونکہ عمومیت کی اخلاقی قدر و قیمت میں کوئی کلام نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا مذہب سعادت ضروری ہے کہ ناکامل نظریہ سمجھا جائے۔

ہمارے چال چلن میں افراد کے ساتھ سعادت کا عطا کرنا کسی طرح سے بھی تنہا یا معمولی انجام اخلاقی غرض کا نہیں ہے۔ معلم جس کے ذہن میں اپنے شاگردوں کی لیاقت حاصل کرنے کا خیال ہے انسان دوست فرقہ جو یہ چاہتا ہے کہ نکمے اور کاہل مفلسوں کی حالت درست کرے۔ دوست جو اپنے مجرم ضمیر کو بذریعہ اقبال جرم کے بار گناہ سے سبکدوش ہونے کا موقع دیتا ہے۔ ان سب کا یقیناً یہ مقصد نہیں ہے کہ گوارا حسیات کو تحریک دیں خواہ دوسروں میں خواہ اپنی ذات میں۔ لہٰذا ہم یہ خیال کرسکتے ہیں کہ مطلوب اُن کا یہ ہے کہ ہر اخلاقی غرض کے حاصل کرنے کے ساتھ ہمیشہ ایک پائیدار اطمینان لگا رہے لیکن یہ اکثر اوقات ایک ثانوی اثر ہوتا ہے۔ اچھا تو ضرور معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہی اکیلا مقصد ہمارے ارادے کا نہیں ہوتا۔

5- (2) معروضیت کے مذہب میں حسیات بالکل مجمل اور ناقابل یقین سمجھے جاتے ہیں اس لئے کہ ان سے اخلاقی سیرت کے معروض کا کام لیا جائے۔ لہٰذا بعض معروضی معیار اور اغراض

ایسے قائم کئے جائیں جن کی صحت لذت والم سے بے نیاز ہو۔ ہمارے پاس مختلف صورتیں معروضیت کی ہیں مطابق معروضی معیار قائم شدہ کے مختلف اقسام کے۔

(ا) کمالیت جس میں کمال یا ترقی اخلاقی ارادے کا مقصد قرار دی گئی ہے۔ اس کو لائبنز نے اخلاق میں جاری کیا تھا۔ اُس کے مابعد الطبیعی نظریہ سے عالم ایک سلسلہ افراد کا ہے جن کے مختلف مدارج ہیں۔ (دیکھو ف 17-2) سب سے اعلیٰ اور سب سے کامل فرد خدائے تعالیٰ کی ذات ہے۔ کیونکہ یہی ایک فرد ہے جس سے کل کائنات کا ظہور پوری صفائی کے ساتھ ہوا ہے۔ جو فرد جس قدر تاریک ہے اتنا ہی اس کے کمال میں نقص ہے۔ پس ترقی کا طریقہ یہ ہے کہ کمال کی جانب حرکت کی جائے۔ یہ صاف صاف نشو ونما کا تصور ہے۔ اس نظریہ کو مدون کیا اور عام قبولیت کے قابل بنایا خیر ولف Chr. Wolff نے اسی لئے کچھ نہ کچھ نشان اس نظریہ کا کانٹ کی تصانیف میں ملتا ہے اس بیان میں کہ فرض عامل کا اپنی ذات کے لئے ذاتی ترقی ہے۔ بے شک یہ تصور کانٹ کے عہد کے بعد بھی بجائے خود رہا کم از کم اوسط درجہ کے حق پر جو کسی اخلاقی نظام میں مل سکتا ہے۔ اور زمانہ حال میں لپس Lipps نے پھر اس کی جانب رجوع کیا اگر چہ اس کی ابتدا جس طرح کی گئی تھی وہ قبول نہیں کی گئی یعنی وہ خاص مابعد الطبیعی مسلمہ لائبنزی افرادیت کا۔ ان اخلاقیات سے قطع نظر کر کے کمال سے صرف یہ مراد ہے کہ ہر شخص کی قوتوں کے آزادانہ عمل میں کوئی سدراہ نہ ہو اور پوری تکمیل درجہ بدرجہ حاصل کی جائے۔

6- (ب) ایک اور صورت معروضیت کی ارتقائیت ہے جس کا یہ اظہار ہے کہ تکمیل یا ترقی اخلاقی کوشش کا مقصد ہے۔ ہیگل یہی مذہب ارتقائیت کا رکھتا تھا۔ لیکن اُس نے تکمیل کے مفہوم کو کچھ ایسی منطقی عبارت میں بیان کیا کہ اُس سے طرز ادائی مطلب میں تاریکی پیدا ہو گئی۔ اُس نے اخلاق کو بطور خود مستقل نہ رہنے دیا اور وہ اعلیٰ قیمت اس کی اُس کو ہاتھوں نہ رہ سکی جو اس کی طرف اب منسوب کی جاتی ہے۔ اس کو صرف تنہا یہ مرتبہ بخشا اور یہ سب سے بلند مقام کلامی طریقہ میں نہ تھا۔ وُنڈت نے اغراض کا ایک سلسلہ حسب مدارج ترتیب دیا ہے جس کا سب سے بلند مقام مثالی تصور ہے جس کا واقعی حاصل ہونا محال ہے۔ وہ اطمینان ذات اور ترقی ذات کا شخصی اغراض سے ہونا تسلیم کرتا ہے لیکن یہ بھی تقریبی مقاصد سیرت کے ہیں درمیانی منزلیں اخلاقی فعلیت کی گزرگاہوں کے طور پر ہیں۔ معاشرتی اغراض زیادہ اہمیت رکھتی ہیں جن کا اظہار (وقوع) بہبود عام اور ترقی عمومی میں ہوتا ہے اور سب سے اعلیٰ انسانیت خیر وفلاح کے اغراض ہیں جن کا اثر عقلی خوبیوں سے ہوتا ہے اور ان کا فوری مقصد مستقل اور دائمی ترقی انسان کی ہے۔ ہم کو چاہئے مذہب

کی طرف نظر کریں ونڈت کا خیال ہے کہ وہ خاص خاص تاریخی زمانوں کے لئے ایک واقعی معیار اخلاقی کوشش کا مہیا کر سکتا ہے اخلاق سے محض رجحان ترقی کی عام سمت کا (یعنی جس طرف اس زمانے کے لوگوں کا رجحان ہو) دریافت ہو سکتا ہے۔ لہٰذا تکمیل یا ترقی خود ہی تنہا صحیح انجام اخلاق کا ہے۔

7- ان دونوں قسموں کی معروضیت سے ایک بھی صاف اور واضح نہیں ہے جس پر قابل اطمینان اخلاق کے نظریہ کی بنیاد رکھی جائے۔ یہ لایعنی ہے کہ کمال یا ترقی یا تدریجی تکمیل کا ذکر کیا جائے جب تک کہ ٹھیک ٹھیک تعریفیں ان اصطلاحات کی نہ بیان کی جائیں۔ ہمارے پاس ایک معیار ہونا چاہئے جس سے کسی مفروضہ صورت میں طریقۂ اخلاقی کی بعینہ شناخت کر سکیں یا جو مثال دی جائے اس کو جانچ سکیں۔ ہم ہر قسم کی تکمیل کو اخلاقی پسندیدگی سے نہیں دیکھتے بلکہ صرف اسی تکمیل کو اس نظر سے دیکھتے ہیں جو کسی طے شدہ نیت سے ہوئی ہو یا خاص مقصد سے ہو۔ اگر ہم سے کہا جائے کہ اخلاقی کمال یا اخلاقی ترقی مراد ہے تو ہم جواب دینگے کہ اس تعریف میں منطقی اختلاف ہے۔ اس تعریف میں بعینہ وہی اصطلاح شامل ہے جس کی تعریف مطلوب تھی۔ پھر اگر ہم سے کہا جائے کہ علم کی افزائش یا حکمت اخلاقی انجام ہے تو بھی ہم کو اس پر کئی اعتراض ہیں (i) قابلیت کی تقسیم بے قاعدہ طور سے ہوئی ہے اور اس وجہ سے اسے اخلاقی کامیابی کی حالت نہ سمجھنا چاہئے۔ (ii) مناسب ورزش ہماری تمام قوتوں کی تکمیل عمدہ سیرت کی واقعی یکطرفہ قابلیت کے ساتھ مربوط نہیں ہو سکتی اور وجود کے محدود پہلوؤں یا انحصار کرنے سے جو کسی خاص فرقے یا پیشے میں مطلوب ہو (iii) کسی خاص استعداد کی عدم موجودگی یا کمی سے ضرورتاً کوئی اخلاقی نقصان نہیں ہو سکتا اگر ہم سے بالآخر یہ کہا جانے کہ ترقی کا رُخ یا میلان صرف خاص شخص کے مشاہدہ سے سمجھا جا سکتا ہے اور معاشرتی یا انسانیت کے مقاصد سے یا جس کا ظہور خاص اشخاص میں ہوتا ہے، ہم جواب دیں گے کہ ایسی سیرت کی تحریک کا سبب ایسے اغراض یا مقاصد کے خیال سے ہوگا نہ کہ غیر محدود اخلاقی ترقی کے تصور سے۔ اخلاقی ارادے کے مقاصد کے مسئلہ کے جواب میں یہ توقع نہ کرو کہ کسی خاص انتزاعی یا مجرد اثر کے ساتھ نسبت دینے سے جواب ہو سکتا ہے بلکہ وہ ایسے مقصد یا انجام کا بیان ہے جس کے حاصل ہونے کے لئے کوئی خاص ذہن کسی خاص صورت میں کوشش کرے۔

8- (ح) ایک تیسری صورت معروضیت کی فطریت ہے۔ اس مذہب میں اخلاقی کردار کا انجام ایسی زندگی ہے جو بالکل فطرت کے موافق ہو۔ اس حد کے موافق اخلاق احکام یا

فرائض پر موقوف نہیں ہے کہ وہ انسان کی فطری حالت کی مزاحمت کریں بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ معروض انسانی کوشش کا یہ ہونا چاہئے کہ طبعی میلانات اور عادات کے ہاتھ میں باگ دیدی جائے اور وہ فطری تحریکات پر چھوڑ دیا جائے۔ اخلاقی مقصد ممکن ہے کہ مختلف صورتوں میں بالکل مختلف ہو اور فطریت میں کوئی صحیح تعریف اخلاقی مقصد کی نہیں کی جاتی۔ اگر ہم کو شہوات جسمانی کے پورا کرنے کی خواہش ہو تو ہم کو اس کے وسیلے مہیا کرنا چاہئیں تا کہ وہ حاصل ہو اور اگر ہم کو اعلیٰ درجے کے اطمینان کے حاصل کرنے کا شوق ہو تو ہم کو چاہئے کہ اس اکتساب کرنے کی تدبیر عمل میں لائیں۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ تاریخی بیانات زندگی بسر کرنے کے جو موافق فطرت کے ہوں ہر زمانے میں متفادت ہوتے ہیں اور اُن میں بہت بڑے فرق ہیں فرقۂ کلبیہ نے یہ تصور اخلاق میں داخل کیا تھا۔ رواقیین نے پہلے پہل اس خیال کو اخلاقی مطالب میں صرف کیا تاہم رواقیین فطری اور عقلی اور واجب کو بعینہ یکساں سمجھے (دیکھو ف 3-9) روسیو بجائے دیگر فطری وجود کو ایک مثال کامل وجود کی سمجھا بمقابلہ تکلف اور تصنع کے جو اس کے عہد میں جاری تھے۔ اور خود ہمارے زمانے میں نیٹ زخی Nietesche زور حسی آلو جی در مارل Zur Genealogic de moral 1887 میں ایک تصویر اعلیٰ انسان کی کھینچی ہے جس کی قوت بھر پور ہو اپنی خواہشوں کو پورا کر سکے اور اپنی قوتوں کو نمایاں کرے اور نتائج کا ذرا بھی لحاظ نہ کرے۔ اگر فطریت سے درحقیقت یہی مراد ہے جیسا کہ بیان ہوا تو یہ مذہب اخلاق کے کلیہ کو توڑنے والا ہے: کیونکہ اخلاق اسی حالت میں ممکن ہے (جس کو ہم بیان کر چکے ہیں: ف 9-1) جبکہ درمیان فطری کردار کے اور ایسے کردار کے جو مطلوب یا محکوم بہ ہے تقابل واقع ہو۔ دوسرے لفظوں میں فطریت کا مسلک اخلاق میں اُسی حالت میں مانا جا سکتا ہے جب تک فطریت کا تصور بالفعل موجود نہ ہو سکے اس مسئلہ کا نشوونما اس خواہش سے ہوا ہے کہ انسان حالت اولیٰ پر عود کرے (یعنی جیسا ابتدائے آفرینش میں بلا کسی قانون اور قاعدے کی پابندی کے مطلق العنان تھا ویسا ہی ہو جائے)۔ اور اُس کا طریقۂ بسر حیات کا قوی اور سادہ ہو۔ اور اس کی حقیقی شان ہی اور ہے متقابل اور متصاد طریقہ حیات کی تنقیدی حیثیت کے لحاظ سے۔

9- (د) انگریزی اخلاق میں ایک چوتھی صورت معروضیت کی ہے جس میں منفعیت غالب ہے۔ فرانسس بیکن نے منفعیت کے اخلاق کے پہلے سر کو الا اپنا شروع کیا تھا جبکہ اس نے بہبود عام کو اخلاقی کوشش کا مقصد قرار دیا تھا۔ اس کے زمانے سے یہ صورت قدم بقدم چلتی رہی صرف شخصیت یا

عمومیت کے میلان کے اعتبار سے فرق پڑا۔ ہابس اور کمبر لینڈ اور لوک مذہب منفعیت رکھتے تھے۔ اس نظریہ کو بنتھام نے پھر زندہ کیا تھا اور جان اسٹوارٹ مل نے اس کی بڑی زور سے حمایت کر کے تفصیلی بحث کی (دیکھو مذہب منفعیت 1863)۔ فرانس میں اس مذہب کا ایک تابع پیدا ہوا یعنی کومٹ اور ٹھیک اسی زمانے میں بعض جرمنی کے اخلاقیئیں مثلاً ون گزیسکی **Von Gizycki** ان میں سے ہے جنہوں نے اس مذہب کو قبول کیا ہے اور اسی زمانے میں اس مذہب کے خلاف لوگ اُلٹ پڑے اور اس نظریہ ہی کو رد کرنے لگے جرمن علم اخلاق میں خصوصاً۔ ون ہادنڈت رٹمان ونڈٹ پالن نے سخت مخالفت کا پہلو اختیار کیا۔ بنیادی اصول منفعیت کے مذہب کا یہ ہے کہ نفع یا مرفہ الحالی انجام یا مقصد اخلاقی افعال کا ہے۔ لیکن چونکہ تصور نفع کا ایک اضافی تصور ہے لہٰذا یہ سوال ہمیشہ باقی رہتا ہے کہ مفید کس کے لئے مفید ہو اس طرح منفعیت اپنی حد سے گزر کر سعادت کے مسلک پر آجاتی ہے اور یہ کوشش کی جاتی ہے کہ نفع کی یا مرفہ الحالی کی تعریف اس ضروری تعلق سے کی جائے جو اس کو لذت والم سے ہے۔ اس طرح مفید یا تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ جس سے لذت حاصل ہو اور الم سے بچ سکیں یا بعینہ سعادت کے مترادف ہو جاتا ہے۔ یہ کلیہ ''کام کرو تا کہ انسانوں کی بڑی سے بڑی تعداد کو زیادہ سے زیادہ بہبود حاصل ہو۔'' یہ کلیہ سعادت کے کلیہ میں بدل جاتا ہے۔ ''کام کرو تا کہ تعداد کثیر کو تا حد امکان زیادہ سے زیادہ سعادت حاصل ہو۔ صرف یہی ایک بچاؤ ہے جب عمومیت اخلاقی تصور کی حد سے بڑھ جاتی ہے یہ ضروری نتیجہ منفعیت کے سادہ اصول کے اختیار کرنے کا ہے۔ کیونکہ یقیناً اکثر ایسے امور ہیں جو انسان کو مطمئن نہیں کرتے مثلاً ایک بڑی تعداد صناعتی ایجادات کی اور ترقیاں اور افادہ اور استفادہ (اطلاع دہی) کے وسیلوں کی یا بعض صورتیں تقسیم محنت کی وغیرہ وغیرہ۔

10- اس مسئلہ پر کہ منفعیت بعینہ مذہب سعادت ہوگئی ہے ہم ناظرین کو۔ اس تنقید کا حوالہ دیتے ہیں جو اس سے قبل لکھی گئی ہے (دیکھو 4) سعادت کے مذہب کی قطعی صورت کے متعلق (یعنی یہ کہ سوائے حصول سعادت کے اور کوئی مقصد علم اخلاق کا نہیں ہے)۔ ہم اس واقعہ پر خاص قوت صرف کرینگے کہ (کانشنس) ضمیر کی شہادت سے براہ راست یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی اخلاقی مجبوری سعادت کے حاصل کرنیکی خواہ۔ اس کی کچھ ہی قیمت کیوں نہ ہو موجود نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہم کو اپنی اعتدالی حالت میں مظلوم کے ساتھ ہمدردی کا حس ہوتا ہے۔ لیکن وہ شخص جو اپنے اوپر بوجہ اپنی کمزوری اور شرارت کے آپ ہی مصیبت لایا ہو اس کے ساتھ ایسی ہمدردی نہ ہوگی۔ اگر ہم اس کی توبہ کو تمام نہ ہونے دیں صرف اس لئے کہ اس کو خوش دیکھ سکیں۔

صرف مطلق خوشی نہیں بلکہ خوشی جو بعض شرائط کے ساتھ ممکن ہو اخلاقی سیرت کا مقصد ہے۔ اور تقریباً یہی حالت منفعت اور صرف الحالی کی بھی ہے۔ کوئی نہ کوئی حد ضرور ہے خواہ ان میں سے کوئی اخلاقی مقصد کے کام آئے۔

قطع نظر اس کے منفعیت میں اس قدر وسعت نہیں ہے کہ وہ ہر صورت کے اخلاقی فعل پر حاوی ہو سکے۔ اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ جو سپاہی شکست کے بعد اپنے مقام مقررہ پر ٹھہرا رہے اس کا یہ اقدام نہ تو اوروں کے لئے مفید ہے نہ خود اُس کی ذات کے لئے۔ کوئی عہدہ دار یا کسی خاندان کا سردار اگر کسی ڈوبتے ہوئے بچے کے بچانے کے لئے اپنی جان کا ضرر کرے تو غالباً عام بہبود کو ضرر پہنچاتا ہے نہ کہ نفع۔ پھر بھی منفعیت کے مذہب میں فی الجملہ مغز حقیقت شامل ہے اور وہ اسی قدر زیادہ واضح ہو جاتا ہے جس قدر منفعیت مذہب سعادت کے تعلق سے آزاد ہو جاتا ہے جس نیکی کا یہ قصد کرتا ہے۔ اس میں کمال اور ترقی کی بھی گنجائش ہے اور اطمینان کی بھی اگر اس کی حقیقت کما حقہ سمجھی جائے تو یہ ایک نہایت وسیع اور جامع نظریہ اخلاقی سیرت کا پیدا کرتا ہے۔ صرف یہ ضرورت کہ فقط مجرد (انتزاعی) تصورات پر کفایت نہ کرے بلکہ چاہئے کہ حتی الامکان کمال صحت کے ساتھ خوشحالی کی مختلف صورتوں کی تعریف کرے خواہ وہ خوشحالی شخصیت سے تعلق رکھتی ہو خواہ کلیت (عمومیت) سے۔

11- ایک پانچویں صورت معروضیت کی اس نظریہ سے پیش ہو سکتی ہے کہ خیر بذات خود ایک مستقل مقصد سیرت کا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس نظریہ کو اس طرح ادا کر سکتے ہیں کہ فرض کو فرض ہی کے لئے ادا کرنا چاہئے۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ کوئی نئی صورت معروضیت کی نہیں ہے۔ اس میں صرف یہ بیان ہے کہ اخلاقی فعل کے مواد میں محرک اور مقصد دونوں کو ایک دوسرے پر منطبق ہو جانا چاہئے۔ نیکی کے کرنے کا باعث نیکی ہی ہے۔ وہ داعیہ جو فرض کے ادا کرنے پر ابھارتا ہے کوئی اور مقصد نہیں ہوتا جو اس طور سے پورا ہو سکتا ہے بلکہ میلان ہے فرض کے ادا کرنے کا۔ یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کی رائے جس کی بڑی زور سے حمایت ہوئی ہے اور حمایت کرنے والوں میں کانٹ اور فکٹی بھی ہیں اخلاقی نظر کے بالکل مختلف انداز سے موافقت رکھتی ہے۔ کیونکہ اس رائے میں کچھ بھی ذکر نیکی یا فرض کے مواد کا نہیں ہے۔ اگر اس رائے سے ثابت ہو سکے کہ سوا اخلاقی کردار کے اور کسی میں یہ انطباق مقصد اور داعیہ کا نہیں ہوتا یہ بڑے کام کی بات ہے فعل کی توصیف و تخصیص کے لئے: لیکن اور کسی طرح یہ رائے مستقل طور سے صحیح نہیں ہے۔

اب ہم اپنی مختلف اخلاقی فرقوں کی بحث کا خلاصہ کرتے ہیں۔ان میں سے صرف ایک یعنی انانیت بالکلیہ اخلاقی شعور سے تناقض رکھتی ہے۔(لاانانیت) اور عمومیت دونوں قابل غور ہیں۔ اخلاقی مقصد خواہ اس میں دوسرے اشخاص کا لحاظ کیا جائے یا ایک جماعت کا اُس کی تعریف مختلف اطوار سے ہوسکتی ہے۔حسی لذت اور پائیدار اطمینان اور منفعت اور کمال یہ سب اخلاقی سیرت کے مقاصد سمجھے جاسکتے ہیں اور اصول عام خوشحالی شاید ان جملہ مقاصد مذکورہ کو ایک تصور کے تحت میں لانے کے لئے بہت ہی مناسب ہے۔ہم یہ چاہ سکتے ہیں کہ کوئی تناقض درمیان اس خوشحالی کی ان جداگانہ صورتوں کے نہ ہونا چاہئے۔سب سے اعلیٰ ضابطہ اخلاقی سیرت کا ہمارے مدنظر رہے گا اور وہ افزائش اور ترقی اخلاقی فعلیتوں اور اُن کے اثرات کی ہے۔ بالآخر ہم پھر اخلاقی احکام کی (دیکھوف 29-5)۔ اضافیت کا لحاظ کرینگے اور ان کی تحلیل اور اعداد وشمار سے ان کی تحقیق کی ضرورت پر نظر رکھیں گے (دیکھوف 9-11) یکطرفہ ہونا مختلف اخلاقی فرقوں کے خیالات کا دیکھ کے ہم یہ خواہش کرینگے کہ واقعات اخلاقی شعور کے معلوم کئے جائیں اور ان میں حتی الامکان صحت ملحوظ رہے اور ان واقعات کو فراہم کر کے اُن کی ترتیب اور تدوین کی جائے تا کہ ایک نظام پیدا ہو جائے۔

مآخذ

E. Pfleiderer, Eudumonismus and Egoismus 1880.

اس کتاب میں خصوصاً کانٹ کے نظریات پر ایراد کئے گئے ہیں۔

Chr. Sigwart, Vorfragen der Ethik 1886.

J. Watson Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer 1896.

اخلاقی فرقوں کے بیان کیلئے عموماً (ف ف 30-27) دیکھو کتابیں ف 9 میں کیا گیا ہے اور خصوصیت کے ساتھ وہ ہارٹمان ونڈٹ اور سجوک **Von. Hartman, Wundt and Sidgwick** تصنیفات۔

باب چہارم

فلسفہ کا مسئلہ اور فلسفیانہ نظام

1- اس کتاب کے پہلے اور دوسرے باب میں ہم نے کہا تھا کہ فلسفہ کے مسئلہ کے لئے ایک جدید تعریف کے دریافت کرنے کی ضرورت ہے تمام کوششیں جواب تک عمل میں آئیں کہ ایک صحیح تعریف فلسفہ کی بیان کی جائے وہ سب شکست ہو گئیں جب تاریخی تکمیل کے واقعات سے مڈبھیڑ ہوئی۔ سب سے بڑا نقص[1] جو تعریف میں ہوسکتا ہے وہ جامع یا مانع نہ ہونا ہے۔ اور چند تعریفیں اب بیان ہوئی ہیں اُن میں بھی دونوں خطائیں موجود ہیں۔ اگر فلسفہ کی اندرونی تجربے کی صناعت کہیں تو ہم مابعد الطبیعت کو یا منطق کو یا فلسفۂ فطرت کو فلسفیانہ تعلیمات میں اُن کے مرتبہ پر جگہ نہیں دیتے مزید براں علم نفس جو رحقیقت اندرونی تجربے کی صناعت ہے اب وہ فلسفہ سے جدا ہو رہا ہے اور خاص علوم اس کی جگہ مان لئے گئے ہیں لہٰذا یہ تعریف مطلقاً اس کام کی نہیں کہ مخصوص شعبے فلسفیانہ عمل کے نکل سکیں۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ فلسفہ مجموعہ صناعتی علوم کا ہے۔ یعنی ترتیب اور تدوین صناعتوں کی تو ہم فلسفہ کی تاریخی تکمیل کے سمجھنے میں ناکام رہیں گے اور اُس کا مستقل مفہوم بھی نہ سمجھ سکیں گے۔ ہم نے فلسفہ کے تصور کو بہت زیادہ وسیع کردیا ہے۔ اس طریقے سے ان تمام ضابطوں پر گزر جائیں گے جو کتابوں میں فلسفہ کی تعریف کی حیثیت رکھتے ہیں اور وہی غلطی پائیں گے۔ وہ تعریف جو ہم نے دفع الوقتی کے لئے مان لی تھی کیونکہ اس کی ضرورت تھی۔ یعنی فلسفہ اصول کی صناعت ہے (ف 8-2)۔ اس نقص سے مستثنےٰ نہیں ہے عام وجوہ پر کسی قدر غور کرنے سے ثابت ہوجائے گا (کہ کیوں) ایک سادہ تعریف عام منطقی وضع کی فلسفہ کے موضوع پر چسپاں

---

1 انگریزی الفاظ یہ ہیں تعریف میں کچھ کمی ہو یا کچھ زیادتی ہو۔ کمی ہونے سے یہ مراد ہے کہ تعریف جامع نہ ہو یعنی جتنے افراد معرف کی تعریف کا ہونا ضروری ہو وہ سب نہ آسکیں اور زیادتی سے مراد ہے کہ جن افراد کا داخل ہونا معرف کے افراد میں نہ چاہئے وہ بھی داخل ہوجاتے ہیں اس کو کہتے ہیں مانع نہ ہونا۔ مثالوں کے لئے دیکھو منطق کی کوئی کتاب 12م۔

نہیں ہوتی۔

2- جنس قریب جو معمولاً حدود (تعریفوں) میں فلسفہ کی دی جاتی ہے وہ تصور علم (سائنس) کا ہے۔ اب ضرورت ہوتی ہے کہ فلسفیانہ صناعت میں امتیاز کریں دوسرے ذہنی حاصلات سے اسی جنس کے۔ لیکن فصل نوعی تجویز نہیں ہوسکتی۔ جو الفاظ کے معنی میں تکلف نہیں پیدا کرتی اور یہ بھی سبھی پھر بھی واقعات کے لئے کافی نہیں ہوتی۔ کیونکہ (1) وہ اشیاء جن سے فلسفہ کو تعلق ہے وہ ضروری نہیں ہے کہ از روئے نوع فرق رکھتے ہوں۔ اُن اشیاء سے جن کی بحث خاص خاص صناعتوں میں کی جاتی ہے۔ اور صورت اور اسلوب بھی فلسفیانہ بحث کا ضروری نہیں ہے کہ نوعیت کے اعتبار سے اور علوم کے اسلوب سے ٹکراتا ہو۔ (2) اور یہ کہ اس کا بھی مقررہ ضابطہ نہیں ہے کہ کونسے علوم فلسفیانہ تعلیمات میں داخل کئے جائیں۔ وہ شعبے فلسفہ کے جن پر ہم نے باب دوم میں بحث کی اس میں وہ تمام متن علم کا شامل ہے جس کو آج کل فلسفہ کہتے ہیں لیکن وہ فہرست کسی طرح جامع نہیں ہے (یعنی اور شعبے بھی ہیں) (3) بالآخر ممکن ہے کہ ایک علمی تشریح میں یہ امتیاز ہوسکتا ہو (بلکہ یہ تفاوت اکثر کیا بھی گیا ہے) کہ ایک حصہ اس کا فلسفیانہ ہے اور ایک حصہ مختلف موضوعات کی تحقیق سے تعلق رکھتا ہے۔

صاف تو یہ ہے کہ جنس علم کی تقسیم ٹھیک نہیں ہوئی ہے جس کی ایک نوع فلسفہ ہے اور علاوہ اس کے اور انواع بھی ہیں۔ پس ہم کو اس امید سے ہاتھ اٹھانا چاہئے کہ ایک منفرد تعریف اور کوشش کرنا چاہئے کہ نفسی تعریف کے ذریعہ سے کام نکالیں یہ فلسفہ کے لئے مخصوص ہے اب اور آئندہ بھی ایسا ہی ہوگا۔

3- ہم یقین کرتے ہیں کہ تین جداگانہ مسئلے ہیں جو ہر زمانے میں فلسفیانہ بحث چاہتے ہیں (1) اول تو یہ ہے کہ عالم کے ایک کامل نظریہ کی تکمیل ہو جو جامع ہو اور تناقض سے پاک ہو جس کے اجزاء مسلسل ہوں۔ یہ نظریہ ایک طرف تو اپنے زمانے کے تمام علوم کو پیش نظر رکھے اور اُن سے کام لے۔ اور دوسری جانب علمی تنقیحات کو مضبوط پکڑے۔ بے شک عمل کیلئے بالتخصیص اس کی ضرورت ہے کیونکہ جوں ہی ہماری کوشش علم کی تدوین کے لئے ماوراء فطرت کی مملکت میں جا پہنچتی ہے تو کلی صحت مثالیات اور تصورات کی باطل ہو جاتی ہے نہ صرف واقعات میں بلکہ نظریات میں بھی۔ لہٰذا نظریات کے ذریعہ سے ہم ایک پیمائش کم وبیش درست مختلف امکانات کی حاصل کرسکتے ہیں نہ اور کچھ جو ذہن کے تعقل کے سامنے انسانی علم کی حدوں کو واضح کردیتی ہے۔ ہر زمانے میں ان امکانات سے کوئی بات انتخاب کرلی جاتی ہے اور اس پر تمام ماخذ علوم کے اور کل

نزاکت اور ذکاوت صرف کردی جاتی ہے یہ اس لئے نہیں کہ جدید امور کا استفسار دائما برقرار رہتا ہے کہ علم حاصل ہو بلکہ اس سے کہیں بڑھا ہوا شوق حیات انسانی کے انجام کا حال دریافت کرنا ہے یعنی انسانی ارادے اور فعل کی غایت۔ کیونکہ ایک جامع تصور انسان کا اور عالم کا کہ وہ کیا ہیں اور وہ ذریعے کیا ہیں جن کو روزانہ تجربات میں جاری کرسکیں۔ یہی وجہ ہے کہ مادیت کی طرف یہ کوشش ہوئی کہ اپنے آپ کو اس دعوے کے ساتھ پیش کرے کہ اس سے تمام عملی ضرورتیں پوری ہوسکتی ہیں مابعد الطبیعت قدیم نام فلسفہ کے اس پہلے مسئلہ کا ہے۔

4- (2) دوسرا مسئلہ فلسفہ کا یہ ہے کہ صناعت (سائنس) کے سلسلہ مقدمات کی تحقیق کی جائے۔ اس سے اولاً چند کلی تصورات کو تعلق ہے مثلاً مکان (فضا) زمان علیت وغیرہ اور ثانیاً اسلوب اور صورتیں علمی (صناعتی) تعلق کی۔ اس مسئلہ کی وجہ سے فلسفہ ایک اساسی یا مرکزی علم (سائنس) ہوجاتا ہے کلیتہً نظری شان کا بالکل بعیدی عملی اغراض سے۔ دوسری جانب یہ مسئلہ فلسفہ سے یہ چاہتا ہے کہ ایک مستقل تحلیلی تحقیقات کی جائے ایک طور سے بعض واقعات کی جس سے اور کوئی شعبہ علمی تعلق نہیں رکھتا۔ یہ جامع جانچ کا طریقہ جو فلسفہ کو اس طور سے حاصل ہوجاتا ہے ایک ایسا مرتبہ ہے کہ نہایت استوار اور عاقلانہ انتقاد ایسے فعل کا ہو جو خاص خاص علوم میں ہوا ہے۔ ہم سب کو معلوم ہے کہ وہ حد جو درمیان مفروضے اور واقعہ یا مفروضے اور نظریہ کے حائل ہے۔ اس سے اکثر مصنف گزر جاتے ہیں اور اکثر اہل صناعت کا یہ زعم ہوتا ہے کہ وہ ایسے امور پر اپنا حکم جاری کریں جو اس کی خاص صناعت کے سلسلہ کی حد سے باہر ہے۔ ان سب صورتوں میں بنیادی صناعت یعنی فلسفہ سے گویا یہ درخواست کی جاتی ہے کہ وہ اپنی آواز بلند کرے خواہ تنبیہ کے لئے خواہ تصحیح کے لئے۔ علم مقدمات کا اس انداز سے ایک معیار اُن نتائج کا ہوجاتا ہے جو اُن مقدمات پر موقوف ہیں۔ وہ نام جو فلسفہ کے اس مسئلہ کو دیا جاتا ہے وہ نظریہ [1] صناعت ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ مواد اور اسلوب نظریہ صناعت کا دراصل مابعد الطبیعت سے مختلف ہے اور جائز ہے کہ ایک شعبہ سے دوسرے پر حجت لائی جائے۔

5- (3) تیسرا مسئلہ فلسفہ کا اور وہ مسئلہ جس کا موضوع خصوصیت کے ساتھ قابل تغیر ہے وہ یہ ہے کہ جدید صناعتوں کے لئے راستہ صاف کیا جائے اور خاص صناعتی علم کی راہیں کھولی جائیں اس تیسرے مسئلہ کو ذہن میں رکھ کے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ فلسفیانہ تعلیمات کی تعداد اور مواد میں جو تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں اور اس سے حقیقتاً یقین ہوجاتا ہے کہ تاریخی فلسفہ کے مقاصد اور نتائج کی

[1] جس کو جرمن میں ویسن خافت سلہر Wissenchaftslehrs کہتے ہیں۔

علی الاتصال تکمیل ہوتی رہی ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مابعد الطبیعات ہم کو ان رخنوں کے بند کرنے کی طرف توجہ دلاتی ہے جو علوم میں اب تک موجود ہیں لیکن شاید رخنہ بندی ہو جائے گی۔ اور نظریہ علم میں فلسفہ کی انتقادی سند کو کام میں لاتے ہیں کچھ تو اس لئے کہ زیادہ استوار بنیاد علمی مفروضات کی قائم کی جائے اور کچھ اس لئے کہ وہ سمت عام بتائی جائے جس رخ پر علمی کام جاری کرنا ہے جس میں کامیابی کی امید زیادہ ہو۔ تاہم اس کام کے پورا کرنے کیلئے کوئی ایسی چیز درکار ہے جو نہ تو نظریۂ علم کے قبضہ میں ہے نہ مابعد الطبیعات کے پاس ہے یہ خالص علمی تحقیقات سے ایسی نسبت رکھتی ہے کہ ناظرین یہ سوال کر سکتے ہیں کہ آیا اس کو فلسفہ سے کلیتہً منسوب کرنا چاہئے یا خارج کر دینا چاہئے۔ اور فی الواقع ہم ایسا اصلی یا ضروری معیار نہیں بتا سکتے جس سے ہم ٹھیک ٹھیک فیصلہ کر سکیں کہ کوئی مخصوص علم (سائنس) جس کے لئے راستہ صاف کر دیا گیا ہے اس کو کوئی حق حاصل ہے کہ اُس کو علوم کے مجموعہ میں ایک مستقل مقام دیا جائے۔ یہ امر موقوف ہے خارجی حالات پر جب کہ مواد یا سلسلۂ عمل ایک حد خاص تک پہنچ جاتا ہے یہ نامناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس علم کو اب ایک شعبہ فلسفے کا سمجھیں۔ تاہم یہ محض اتفاقی امر نہیں ہے کہ فلسفہ نے یہ تیسرا کام ایسی نمایاں کامیابی کے ساتھ انجام دیا ہے۔ وہ صاحب صناعت جو اپنی قوت کو قطعاً چھوٹے چھوٹے مسئلوں پر صرف کرتا ہے۔ تجربہ کے مخصوص مدات پر۔ اس کی نظر ایسی وسیع نہیں ہوتی کہ مجموع علم کے امکانات تک پہنچ سکے ہم اس مسئلہ کو کوئی خاص لقب نہیں دے سکتے۔ یہی سب سے زیادہ مناسب تھا کہ خاص تعلیمات کے ناموں سے یہ نامزد ہو وہ صناعتیں جن کا مرکز فلسفہ ہے۔

6- یہ ضروری نہیں ہے کہ تین فلسفیانہ مسائل سے ہر ایک کی جداگانہ بحث کی جائے۔ بلکہ برخلاف اس کے ایک تعداد فلسفیانہ تعلیمات کی صحیح معنی کے اعتبار سے ایسی ہے جن میں سے کم از کم پہلے دو خواہ تینوں سے ایک ساتھ بحث کی جاتی ہے۔ مثلاً فرض کرو کہ ہم طبیعی فلسفہ (طبیعیات) پر کتاب لکھنا چاہتے ہیں۔ ہم (1) سب سے پہلے نظریہ علم (سائنس) سے کام لیں گے اور اس کے انتقادات کو طبیعی صناعت کے خاص میدان میں کوشش کر کے جاری کریں گے ہم بعض مقدمات کو انتخاب کر کے ان کو جانچیں گے ایسے مقدمات جن پر طبیعی صناعت موقوف ہے (2) دوسرے ہم یہ کوشش کرینگے کہ فلسفۂ فطرت کے لئے جو مقدمات کہ علم طبیعیات سے مابعد الطبیعت میں لئے گئے ہیں ملاحظہ کریں اور اس طرح نظریہ عام کیلئے راستہ صاف کرینگے جس حد تک نظریہ عالم کو علمی بنیادوں پر تعمیر کر سکیں۔ (3) بالآخر ہم اس قابل ہونگے کہ فلسفہ کے تیسرے مسئلہ پر کام کر سکیں ہم نئے نئے سوالات پیدا کرینگے اور جدید مفروضات۔ ان واقعات کی بنیاد پر جواب تک معلوم

ہوئے ہیں قائم کرینگے یہی بات درست ہے فلسفیانہ نفسیات میں اور فلسفیانہ اخلاق میں بھی اگر اس کا موقع ہو کہ خاص اخلاقی صناعت کے پہلو بہ پہلو اس کی تکمیل ممکن ہو۔

ان واقعات سے ثابت ہوا کہ ہم نے وحدانی تعریف فلسفہ کی جو ترک کردی ہم حق پر تھے اور ہم نے غیر متجانس فلسفیانہ مسائل کو مان لیا۔ اور کسی طرح ہم ایک مجموعہ مختلف مقاصد اور اغراض کا موضوع واحد کے تحت میں لانے کی تشریح نہیں کر سکتے اور یہ کہ اسی ایک موضوع میں اُن کا تحقق ممکن ہے اور باوصف اس کے ایک علیحدہ تعلیم فلسفہ کی پیدا ہوسکتی ہے۔ اب ہم ترقی کر کے اس مقام پر پہنچے ہیں جہاں فلسفیانہ سوالات یا فلسفیانہ نکتہ نظر علمی تشریح میں داخل ہو سکتے ہیں فلسفہ مخصوص صناعتوں سے بالکل علیحدہ ہو کے قیام نہیں کرسکتا نہ لفظی بلند پروازی کے پردے میں چھپ سکتا ہے۔ اور خالی خولی عمومیت صناعتی علم کی۔ اس کی تدوین نہیں کرسکتی۔ فلسفہ کو چاہئے کہ ہمیشہ قریبی رشتہ تعلق مخصوص صناعتوں کے ساتھ قائم رکھے اور تاثیر و تاثر صناعتی علوم اور فلسفہ کا برقرار رہے فلسفہ علوم سے وہ چیز اخذ کرلے جو وہ دے سکتے ہیں اور اُن کو آزادی کے ساتھ وہ چیزیں بخش دے جن کی اُن کو حاجت ہے۔

فلسفیانہ نظام

1- علمی نظام سے ہمارا مطلوب یہ ہے کہ ایک طرف تو کامل تقسیم۔ اس تصور [1] کی ہو جو کام میں لایا گیا ہے دوسری جانب کامل استخراج [2] اُن رایوں کا جو مانی گئی ہیں۔ یہ مثال کامل صناعتی نظام کی ہے۔ لیکن مشکل سے کوئی تعلیم ایسی ہوگی جو اس کے قریب قریب بھی پہنچی ہو۔ منطق اور ریاضیات ہی ایسے علم ہیں جن میں امور مطلوبہ کسی حد تک پائے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ ایک شرطیہ مقدمہ ہر وحدانی نظام کا ہے کہ علم زیر بحث کی صحیح تعریف ممکن ہے۔ تعریف ہی صرف ضمانت اس امر کی ہے کہ اندرونی اور ضروری ربط کے درمیان اصول یا تصورات جن میں بذریعہ عمل تقسیم کے فرق کیا گیا ہے۔ لہٰذا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فلسفہ کا مجموعی حیثیت سے (وہ فلسفہ جس کا بیان ف 3 میں ہے) کوئی نظام نہیں بن سکتا۔

(1) اولاً تو اس لئے کہ غیر متجانس ہونا جداگانہ مسائل فلسفہ کا کچھ اس طرح سے ہے کہ اعلیٰ درجہ کی حد سے شعبوں کا استخراج غیر ممکن ہو جاتا ہے۔

(2) دوسرے اختلافات تیسرے مسئلہ کے موضوع میں ایسے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ موقوف ہے کسی حد تک وقت اور اتفاق پر یعنی منافات رکھتا ہے منطقی اور کلی صحت کی نظامی تعمیر سے۔ لیکن جب ہم کو یہ امید نہ رہی کہ ہم ایک کلی نظام فلسفہ کا مرتب کر سکیں گے ضروری نہیں ہے کہ ہم بالکل نظام سے مایوس ہو جائیں اور فلسفیانہ فعلیت کے بعض شعبوں کا نظام بھی نہ بنائیں پس ہم یہ کوشش کرینگے کہ خاص بڑے بڑے عنوان فلسفہ کی تینوں قسموں کے قائم کریں۔ اور اسی ہنگام میں ہم مختصر تبصرے ایسے بیانی اسلوب پر تحریر کریں جو مختلف مسئلوں کیلئے مناسب ہو۔

2- مابعد الطبیعیات نظریۂ عالم کی حیثیت سے جس کی بنیاد صناعت پر ہے اور عملی زندگی کے تجربے پر یہ بیان ایک عام اور ایک خاص حصہ میں پڑتا ہے عام مابعد الطبیعیات سب سے اعلیٰ

---

[1] تصور سے یہاں مراد موضوع علم ہے جو علم زیر بحث ہو 12م

[2] یعنی جو مقدمات غیر بدیہی استعمال کئے گئے ہوں اُن کا منطقی استخراج صحیح اور کامل ہو ورنہ آگے بڑھ کے غلطی کا ہونا ضروری ہے 12۔

اور سب سے اخیر نظریۂ عالم کے اصول کی تکمیل کرتا ہے اور یہ کوشش کی جاتی ہے کہ علمی مفروضات روزمرہ کے تجربے کی مختلف ضرورتوں کیلئے کافی ہوں۔ خاص مابعد الطبیعیات عام بحث کیلئے راستہ صاف کرتی ہے۔ جس طرح کہ نتائج علوم کو مابعد الطبیعی ضرورتوں کے لئے درست کرے۔ موجودہ تقسیم علوم صناعتی کی ذہنی اور جسمانی میں اختیار کر کے ہم تحت تقسیم خاص مابعد الطبیعیات کی مابعد الطبیعیات فطرت اور مابعد الطبیعیات ذہن میں کرینگے۔ ان بیانات نے فلسفہ میں مقبولیت حاصل کر لی ہے اگرچہ ان میں ہم توقع کرتے ہیں کہ ایک باترتیب توضیح۔ اس مواد کی کی جائے جس کو طبیعی علوم نے نظریۂ عالم کے لئے عنایت کیا ہے۔ یہ مواد بہت کچھ علم ہیئت طبیعیات اور علم طبقات الارض سے بہم پہنچتا ہے ایک جانب اور علم حیات کی صناعتوں سے دوسری جانب۔ مابعد الطبیعیات بغیر بلند پروازی کئے محال ہے اور قیاسات کی ورزش زیادہ تر آزادی اور جرأت کے ساتھ عام مابعد الطبیعیات پر جیسے ہو سکتی ہے خاص مابعد الطبیعیات پر ویسی نہیں ہو سکتی معلوم ہوگا کہ ترکیبی اسلوب فلسفی تحقیق کے پہلے شعبے کے لئے زیادہ مناسب ہے خاص مابعد الطبیعیات ضروری مقدمہ ہے عام مابعد الطبیعیات کا۔ لہٰذا ہم نے معمولی طریقہ علم الوجود (یعنی عام مابعد الطبیعیات) کو قبل علم الکائنات (کوسمولوجی) اور علم لانفس (یعنی علمی مابعد الطبیعات عالم جسمانی وذہن) کے نہیں جگہ دی۔ ایسی ترتیب بالکلیہ مختلف تعلیمات کے منطقی تعلق کو پلٹ دیتی ہے۔

3- نظریۂ صناعت میں تمام علوم صناعتی کے مقدمات اولیہ کی جانچ کی جاتی ہے۔ اُس کے فوراً دو حصے ہو جاتے ہیں جو مطابق اس امتیاز کے ہیں جو کہ مادی اور صوری مقدمات میں ہے۔ ہر خیال کی دو حیثیتوں پر غور ہو سکتا ہے صورت اور مواد۔ اور ہر صناعیت یا نظام خیالات ایسے ہی نظریات سے ملاحظہ ہو سکتے ہیں۔ بڑی بڑی قسمیں نظریۂ علم کی جو علم العلم اور منطق ہے۔ علم العلم میں بحث کی جاتی ہے تمام صناعتوں کے عام اور کلی تصورات سے منطق میں علمی تصورات کی یکسانیوں سے۔ اس پہلی تقسیم میں ہم ایک اور تقسیم کر سکتے ہیں اور درمیان خالص اور عام سے اور استعمال میں فرق کرینگے خواہ وہ علم العلم سے تعلق رکھتے ہوں خواہ منطق سے۔ پہلا محدود ہے صورت سے یا مواد سے جو کہ مشترک ہے تمام علوم میں۔ دوسرے سے تحلیل اور تصحیح ہوتی ہے صوری اور مادی مقدمات اولیہ کی مخصوص صناعتوں سے جن کا تعلق ہے یا جن کو چند علوم سے متعلق ہے لہٰذا اس کے مطابق علم العلم اور منطق طبیعی علوم کی ریاضیات کی ذہنی علوم وغیرہ کی موجود ہے۔ وہ اسلوب جو ماہیت اشیاء کے دریافت کے لئے بذریعہ نظریہ علوم کے اختیار کیا جا سکتا ہے اسلوب تحلیلی ہے۔ فلسفہ سے یہاں کوئی تعلق نہیں ہے کہ نتائج علمی کی تکمیل جدید خیالات سے کرے بلکہ فلسفہ کا یہ کام ہے کہ حتی الامکان

صحت کے ساتھ اس مواد کو جسے علوم تجربہ مہیا کرتے ہیں تحلیل کرے۔ ان کی قسمیں بنائے۔ لہٰذا یہاں بھی خاص یا منطق کے استعمال سے جو تحقیقات کی جائے وہ منطقی مقدمہ ہے بسیط اور کلی کے باب میں۔ علم العلم اور منطق کامل تقسیم اور استخراج میں درجہ تکمیل تک پہنچ جاتے ہیں۔ لہٰذا اس جہت سے بھی یہ دونوں علم بنیادی فلسفیانہ علوم میں شمار ہونے کا حق رکھتے ہیں (دیکھو ف 4-6-6:5)۔

4- بیشک یہ ناممکن ہے کہ ازروئے بداہت ایک فہرست ایسے علوم کی دی جائے فلسفہ جن کیلئے راستہ صاف کرتا ہے یا جس میں اسکے اسالیب سے جدید تحریک پیدا ہوسکتی ہے۔ لہٰذا ہم کو یہ امید نہیں ہے کہ ایک مرتب تقسیم ایسے خطوط عمل (یا طریقوں) کی حاصل ہو سکے جو فلسفہ کے تیسرے مسئلہ میں داخل ہیں۔ ہم صرف اُن امور کی حیثیت پر دلالت کر سکتے ہیں جو آج کل ہے یعنی اُن مخصوص علوم کا نام بتا سکتے ہیں جو حسب واقعات اشیاء فلسفہ کے مرہون منت ہیں۔ ہم نے جو کچھ باب دوم میں خاص فلسفیانہ تعلیمات کے بارے میں کہا تھا یعنی علم نفس علم اخلاق علم الجمال اور کچھ حصہ فلسفہ مذہب کا یہ سب اس مقولے میں داخل ہیں۔ ہم کو دیکھنا چاہئے کہ جب کوئی صیغہ فلسفیانہ علم کا اس قابل ہوتا ہے کہ وہ سب سے علیحدہ ہو کے قائم ہو سکے بطور ایک مخصوص علم کے تو یہ فلسفہ سے بالکل ترک تعلق کر کے آزاد نہیں ہو جاتا بلکہ اس کی تقسیم دو حصوں میں ہو جاتی ہے فلسفیانہ حصہ اور صناعتی حصہ یہ بعینہ ان پانچ تعلیمات مذکورہ بالا کے باب میں ٹھیک ثابت ہوگا۔ اس تقسیم نے قدم آگے بڑھا کے علم نفس کو لے لیا ہے اور پھر اور آگے بڑھ کے شاید علم المعاشرت کو بھی۔ دونوں صورتوں میں اس کا ثابت کرنا سہل ہے کہ ضرورت اور احاطہ فلسفیانہ بحث کا کیا ہے اور اسکے ساتھ ہی ساتھ مستقل علمی کام کا۔ ان حالات میں فلسفہ میں جو راستہ اختیار کیا جاتا ہے۔ اس کا ملاخطہ فلسفۂ فطرت کے ملاحظہ سے کما حقہ ہو سکتا ہے اس علم کی علیحدگی بالکل پوری ہو چکی ہے تمام شعبے (یا صیغے) فلسفہ کے۔ مابعد الطبیعیات علم العلم، منطق اور شاید وہ تعلیم جس کا کوئی نام نہیں رکھا گیا ہے جو جدید علمی مسائل کی جانب اشارہ کرتی ہے۔ یا خاص علوم کے نظریات کا انتقاد اور اسی خاص علم کے نام سے یہ انتقاد نامزد بھی ہوتا ہے۔ کل صیغے فلسفہ کے یہاں مجموعی حیثیت سے اپنی قوت ایک خاص شئے پر صرف کرتے ہیں (دیکھو ف 31-6)۔ اسی سبب سے باب دوم میں ہم نے بڑی محبت سے فلسفۂ فطرت وفلسفہ قانون وفلسفۂ مذہب کے مخصوص مسائل کی صورت بندی کی تھی اور ان علوم کے گوناگوں مواد کی کثرت پر بہت زور دیا تھا۔

5- علوم (سائنس) کی مملکت اولاً ایک بادشاہی کی صورت پر تھی لیکن بالآخر یہ بادشاہی جمہوریت ہوگئی۔ اگلے وقتوں میں فلسفہ کی ملکہ کی قلمرو میں خاص خاص تعلیمات داخل تھے یہ ملکہ اُن کے تنازعات کا فیصلہ کرتی تھی اور امن کے عاقلانہ مشورہ دیتی تھی اور ان کی ضرورتوں کو پورا کرنے

کے اپنے تصورات اور اسالیب کے خزانے جو اس کے قبضۂ قدرت میں تھے اُن کا منہ کھول دیتی تھی۔ اور اُن کی فوجیں چمک دمک کے ساتھ اپنی ملکہ کی اطاعت میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانا چاہتی تھیں اور ملکہ کو اپنی شان وشوکت دکھا کے انعام سے مالا مال ہوتے رہتے تھے اور اس مال سے خود فیض یاب ہوتے تھے۔ یکا یک یہ سب صیغے اس طرح چونک پڑے جیسے کوئی بدخواب ہو کے چونکتا ہے۔ وہ راستہ جو اُن کو بتایا گیا تھا اُس نے ان کو گمراہ کردیا تھا وہ مال اور خزانہ جو اُن کو وصول ہوا تھا سکۂ قلب تھا جس کی کوئی قدر وقیمت نہ تھی اور خوبصورت مغرور چہرہ خود ملکہ کی وہ صورت جس کی یہ سب نقل کرتے تھے اور اس پر ان کو رشک تھا ایک جھوٹا کمال تھا۔ اب ان علوم نے اس ملکہ کو تخت سے اُتار کے دور ٹپک دیا۔

اس کے بعد وہ زمانہ جس میں خود اپنی ذات کا بھروسہ رہ گیا یہ سال خوشحالی اور ترقی کے تھے۔ لیکن خوشحالی سے یہ بہت جلد مغرور اور مطلق العنان ہو گئے بہت ہی جلد کوئی اثر آ ثار ترتیب اور نظام اس قدیم سلطنت کا باقی نہ رہا۔ اب بدعملی کا دور آیا اور تمام علوم تجربی باغی اور سرکش ہو گئے تھے کسی کو کسی حتیٰ کہ اپنے ہمسایہ کی پروانہ تھی۔ اس اثنا میں معزول اور ذلیل کی ہوئی ملکہ بڑے غور وفکر میں رہی۔ اس نے فضول اور بے مزہ پھل مناظرے کے دور پھینک دیئے اور چھوٹی چھوٹی چیزوں سے بھی صحت اور ہوشیاری کا سبق لیا اور واقعات کی تادیبی قوت کو تسلیم کیا اور جبکہ مشغول ارکان اس کی قدیم سلطنت کے قریب تھا کہ خود اس کی تیغ حکومت سے جو اس کے ہاتھ سے جا ہی چکی تھی تخت وتاج پر دست درازی کرتے اور اندھوں کی طرح انہوں نے مادیت کو جو کٹھ پتلی کی طرح ان کے ہاتھ میں تھی اپنے اوپر حاکم بنالیا تھا۔ اب وہی قدیم ملکہ علم العلم کے زبردست اسلحہ سے مسلح ہو کے آگے بڑھی اور اس بدتمیزی کے طوفان کا رخ پھیر دیا اور صاف اور عاقلانہ اقوال سے باغیوں کو ٹھکانے لگادیا۔ اس دان سے اس کی سلطنت نے بتدریج ترقی کی یہ بھی کچھ کم نہ تھا کہ لوگوں نے دیکھا اب اس کو ملک گیری کی ہوس نہیں ہے۔ اب وہ امن وامان اور میل جول کے ساتھ اپنی قدیم رعایا سے سلوک کرتی ہے۔ علم سائنس کے ذریعہ سے علم کے ساتھ اور علم کے لئے اور علم کی قوت سے وہ ہر صورت میں عمل کرتی ہے گویا کہ مابعد الطبعیات نظریۂ علم اور علمی تحقیق کی وہ پیشرو ہے۔ اور علم (سائنس) بجائے خود اُس کے پہلو بہ پہلو فلسفہ کی مدد قبول کرنے کو آمادہ ہے اور اُس کے ساتھ شریک ہو کے علم کے باب میں سرگرم کوشش ہے اور فلسفہ کے لئے واقعات فراہم کرتا ہے۔ افتتاحی رسالہ کا یہ مقصد ہے کہ یہ ثابت کرے کہ سائنس کی جمہوریت میں فلسفہ کو کوئی نقصان نہیں پہنچا اور اس کی سچی اور مناسب سودمندی اب بھی قائم ہے بلکہ محنتیں اور کوششیں اس کے گزشتہ جاہ وجلال کی کامل مثال کے ساتھ اس کے دم کے ساتھ لگی ہوئی ہیں۔